The Hindu Philosophy of Life, Ethics and Religion.

ॐ तत्सत् ।

भाग ३

रहस्य-विवेचन

अर्थात्

गीतेचे कर्मयोगपर निरूपण

---:o:---

गीतेचें बहिरंगपरीक्षण, पौर्वात्य व पाश्चिमात्य मतांशी तुलना,

हा ग्रंथ

बाळ गंगाधर टिळक.

यांनी रचिला.

तस्मादसक्तः सततं कार्यं कर्म समाचर ।
असक्तो ह्याचरन् कर्म परमाप्नोति पूरुषः ॥

गीता. ३. १९.

पुणें.

The Hindu Philosophy of Life, Ethics and Religion.

ॐ तत्सत् ।

रहस्य-विवेचन

अर्थात्

गीतेचे कर्मयोगपर निरूपण

——:o:——

गीतेचें वहिरंगपरीक्षण, पौर्वात्य व पाश्चिमात्य मतांची तुलना

हा ग्रंथ

बाळ गंगाधर टिळक.

यांनीं रचिला.

तस्मादसक्तः सततं कार्यं कर्म समाचर ।
असक्तो ह्याचरन् कर्म परमाप्नोति पूरुषः ॥

गीता. ३. १९.

पुणें.

प्रकरण १० वें

कर्मविपाक व आत्मस्वातंत्र्य.

"कर्मणा बध्यते जंतुर्विद्यया तु प्रमुच्यते।"*

महाभारत, शांति. २४०.७.

या जगांत जें कांहीं आहे तें परब्रह्मच आहे, परब्रह्माखेरीज निराळें दुसरें कांहीं नाहीं, हा सिद्धान्त परिणामीं जरी खरा आहे, तरी मनुष्याच्या इंद्रियांस गोचर होणाऱ्या दृश्य सृष्टींतील पदार्थांचें अध्यात्मशास्त्राच्या चाळणीनें संशोधन करूं लागलें म्हणजे सदर पदार्थांचा इंद्रियांस प्रत्यक्ष दिसणारा पण रोज पालटणारा अतएव अनित्य नामरूपात्मक देखावा, आणि त्या नामरूपांनीं आच्छादिलेलें अदृश्य पण नित्य परमात्मतत्त्व, असे नित्यानित्यरूपी दोन राशि होतात. रसायनशास्त्रांत कोणत्याहि पदार्थांचें पृथक्करण करून त्यांचीं घटकद्रव्यें जशीं निरनिराळीं काढितात तशा प्रकारें हे दोन राशि डोळ्यांपुढें पृथक् पृथक् मांडितां येत नाहींत हें खरें. परंतु ज्ञानदृष्ट्या ते दोन्ही निराळे करून शास्त्रीय उपपादनाच्या सोयीसाठीं त्यांस अनुक्रमें ब्रह्म व 'माया' आणि कधीं कधीं **'ब्रह्मसृष्टि'** व **'मायासृष्टि'** अशीं नांवें देत असतात. तथापि ब्रह्म मूळचेंच म्हणजे नित्य व सत्य असल्यामुळें त्याला 'सृष्टि' हा शब्द अशा प्रसंगीं अनुप्रासार्थ लाविलेला असतो. 'ब्रह्मसृष्टि' या शब्दानें ब्रह्म कोणीं उत्पन्न केलें असें समजावयाचें नाहीं, हें लक्षांत ठेविलें पाहिजे. या दोन सृष्टींपैकीं, दिक्कालादि नामरूपांनीं अमर्यादित, अनादि, नित्य, अविनाशी, अमृत, स्वतंत्र, आणि सर्व दृश्य सृष्टीस आधारभूत होऊन तिच्या अंतर्यामीं असणाऱ्या ब्रह्मसृष्टींत ज्ञानचक्षूनें संचार करून आत्म्याचें शुद्ध स्वरूप किंवा आपलें परम साध्य कोणतें, याचा गेल्या प्रकरणांत विचार केला; आणि वास्तविक म्हटलें म्हणजे शुद्ध अध्यात्मशास्त्र येथें संपलें. परंतु मनुष्याचा आत्मा हा जरी मूळांत ब्रह्मसृष्टींतला आहे तरी दृश्यसृष्टींतील इतर वस्तूंप्रमाणें तोहि नामरूपात्मक देहेंद्रियांनीं आच्छादित असून हीं देहेंद्रियादिक नामरूपें विनाशी होत. म्हणून यांतून सुटून अमृतत्व कसें संपादन होईल अशी प्रत्येक मनुष्यास स्वाभाविकरीत्याच इच्छा असत्ये; आणि ती पूर्ण होण्यास मनुष्यानें व्यवहारांत कसें वागलें पाहिजे, या कर्मयोगशास्त्रांतील विषयाचा विचार करण्यास, कर्माच्या कायद्यांनीं बद्ध झालेल्या अनित्य **मायासृष्टी-**

*"कर्मानें जंतु बांधला जातो आणि विद्येनें त्याची सुटका होत्ये."

च्या द्वैती मुलखांतच आतां आपणांस उतरलें पाहिजे. पिंडीं आणि ब्रह्मांडीं मिळून मूळांत दोहोंकडे जर एकच नित्य व स्वतंत्र आत्मा आहे, तर पिंडींच्या आत्म्यास ब्रह्मांडींचा आत्मा ओळखण्यास कोणती हरकत असत्ये, व ती दूर कशी करावी, हे प्रश्न पुढें सहजच उत्पन्न होतात; व ते सोडविण्यास नामरूपांचें विवेचन करणें जरूर पडतें कारण, वेदान्तदृष्ट्या आत्मा किंवा परमात्मा आणि त्यावरील नामरूपाचें पांघरूण असे सर्व पदार्थांचे दोनच वर्ग होत असल्यामुळें, नामरूपात्मक पांघरूणाखेरीज आतां दुसरें कांहींच शिल्लक रहात नाहीं. नामरूपांचें हें पांघरूण कांहीं ठिकाणीं दाट तर कांहीं ठिकाणीं पातळ असल्यामुळें दृश्य सृष्टींतील पदार्थांत सचेतन व अचेतन, आणि सचेतनांतहि पशु, पक्षी, मनुष्य, देव, गंधर्व, राक्षस इत्यादि भेद होतात, असें वेदान्तशास्त्राचें मत आहे. आत्मरूपी ब्रह्म कोठें नाहीं असें नाहीं. तें दगडांत आहे आणि मनुष्यांतहि आहे. पण दिवा एकच असून तो लोखंडाच्या पेटींत किंवा कमीअधिक स्वच्छ भिंगाच्या कंदिलांत ठेविल्यानें जसा भेद पडतो, तद्वत् आत्मतत्त्व सर्वत्र एकच असतांहि त्यावरील कोशाच्या म्हणजे नामरूपात्मक पांघरूणाच्या तारतम्यभेदानें अचेतन व सचेतन हे भेद होत असतात. किंबहुना सचेतनांत सुद्धां मनुष्य व पशु यांस ज्ञान संपादन करण्याचें सारखेंच सामर्थ्य कां नाहीं याचें कारणहि हेंच होय. आत्मा सर्वत्र एकच आहे खरा; तथापि तो मूळांत निर्गुण व उदासीन असल्यामुळें मन, बुद्धि वगैरे नामरूपात्मक साधनांखेरीज तो आपण होऊन कांहींच करूं शकत नाहीं; आणि हीं साधनें मनुष्य योनीखेरीज इतरत्र त्यास पूर्णपणें प्राप्त होत नसल्यामुळें, मनुष्यजन्म सर्वांत श्रेष्ठ म्हटला आहे. या श्रेष्ठ जन्मांत आल्यावर आत्म्याच्या या नामरूपात्मक पांघरूणांचे स्थूल व सूक्ष्म असे दोन भेद होतात. पैकीं स्थूल पांघरूण म्ह० मनुष्याचा स्थूल देह हा शुक्रशोणितात्मक असून त्यांतील शुक्रापासून पुढें स्नायु, अस्थि, व मज्जा आणि शोणित म्हणजे रक्तापासून त्वचा, मांस व केश उत्पन्न होतात असें मानून या सर्वांस वेदान्ती अन्नमय कोश असें म्हणतात. हा स्थूल कोश सोडून त्याचे आंत काय आहे तें पाहूं लागलें म्हणजे अनुक्रमें वायुरूपी प्राण म्हणजे प्राणमय कोश, मन म्हणजे मनोमय कोश, बुद्धि म्हणजे ज्ञानमय कोश व शेवटीं आनंदमय कोश लागतो. आत्मा हा त्याहिपलीकडला होय. म्हणून अन्नमय कोशापासून चढत चढत तैत्तिरीयोपनिषदांत अखेर आनंदमय कोश सांगून आत्मस्वरूपांची वरुणानें भृगूस ओळख करून दिली आहे(तै. २.१-५; ३.२—६).या सर्व कोशांपैकीं स्थूल देहाचा कोश सोडून बाकी राहिलेले प्राणादि कोश, सूक्ष्म इंद्रियें व पंचतन्मात्रें यांस वेदान्ती लिंग किंवा सूक्ष्म शरीर असें म्हणतात. पण एकाच आत्म्यास निरनिराळ्या योनींत जन्म कसा प्राप्त होतो याची उपपत्ति सांख्यशास्त्रांत ज्याप्रमाणें बुद्धीचे अनेक 'भाव' मानून

लावितात, तसें न करितां त्याऐवजीं हा सर्व कर्मविपाकाचा किंवा कर्माच्या फलांचा परिणाम आहे, असा वेदान्त्यांचा सिद्धान्त आहे. हें कर्म लिंगशरीराच्या आश्रयानें म्हणजे आधारानें रहात असतें, आणि आत्मा स्थूल देह सोडून जाऊं लागला म्हणजे हें कर्महि लिंगशरीरद्वारा त्याच्याबरोबर जाऊन आत्म्याला पुनः पुनः निरनिराळे जन्म घ्यावयास लावीत असतें, असें गीतेंत, वेदान्तसूत्रांत व उपनिषदांत स्पष्ट सांगितलें आहे. म्हणून नामरूपात्मक जन्ममरणाच्या फेऱ्यांतून सुटून नित्य परब्रह्मस्वरूपी होण्यास किंवा मोक्ष मिळण्यास पिंडीच्या आत्म्यास हरकत कोणती याचा विचार करितांना लिंगशरीर व कर्म या दोहोंचाहि विचार करावा लागतो. पैकीं लिंगशरीराचा सांख्य व वेदान्त या दोन्ही दृष्टींनीं पूर्वीच विचार केला असल्यामुळें त्याची येथें पुनः चर्चा करीत नाहीं. ज्या कर्मामुळें आत्म्याला ब्रह्मज्ञान न होतां अनेक जन्माच्या फेऱ्यांत पडावें लागतें त्या कर्माचें स्वरूप काय व त्यांतून सुटून आत्म्याला अमृतत्व प्राप्त होण्यास मनुष्यानें या जगांत कसें वागलें पाहिजे, एवढ्याचेंच या प्रकरणांत विवेचन केलें आहे.

सृष्ट्यारंभकालीं मूळ अव्यक्त व निर्गुण परब्रह्म ज्या देशकालादि नामरूपात्मक सगुण शक्तींनीं व्यक्त म्हणजे दृश्यसृष्टिरूप झालेलें दिसतें त्यालाच वेदान्तशास्त्रांत 'माया' हें नांव आहे (गी. ७. २४, २५), आणि त्यांतच कर्माचाहि समावेश होतो (बृ. १. ६ १). किंबहुना 'माया' आणि 'कर्म' हीं दोन्ही समानार्थक आहेत असें म्हटलें तरी चालेल. कारण, प्रथम कांहीं तरी कर्म म्हणजे व्यापार झाल्याखेरीज अव्यक्ताचें व्यक्त किंवा निर्गुणाचें सगुण बनणें शक्य नाहीं. यासाठीं मी आपल्या मायेनें प्रकृतीमध्यें जन्मतों (गी. ४. ६), असें पूर्वी सांगून पुढें आठव्या अध्यायांत गीतेंतच "अक्षर परब्रह्मापासून पंचमहाभूतादि विविध सृष्टि निर्माण होण्याची जी क्रिया तें कर्म" असें कर्माचें लक्षण दिलें आहे (गी. ८. ३). कर्म म्ह० व्यापार, किंवा क्रिया,—मग ती मनुष्यानें केलेली असो, सृष्टींतील इतर पदार्थांची असो, अगर मूळ सृष्टि उत्पन्न होण्याचीच असो—असा व्यापक अर्थ या ठिकाणीं विवक्षित आहे. परंतु कोणतेंहि कर्म घेतलें तरी त्याचा परिणाम नेहमीं एक प्रकारचें नामरूप बदलून त्याऐवजीं दुसरें नामरूप उत्पन्न करणें एवढाच होत असतो. कारण, या नामरूपांनीं आच्छादिलेलें मूळ द्रव्य कधीं न बदलतां नेहमीं एकच असतें. उदाहरणार्थ, विणण्याचे क्रियेनें 'सूत' हें नांव जाऊन त्याच द्रव्यास 'वस्त्र' हें नांव मिळतें; व कुंभाराच्या व्यापारानें 'माती' या नांवाऐवजीं 'घट' हें नांव येतें. म्हणून मायेची व्याख्या देतांना कर्म सोडून देऊन नाम आणि रूप या दोहोंसच माया असें कित्येकदां म्हणतात. तथापि कर्माचा जेव्हां स्वतंत्र विचार करावा लागतो तेव्हां कर्मस्वरूप आणि मायास्वरूप एकच आहे असें म्हणण्याची वेळ येत्ये. म्हणून माया, नामरूपें व कर्म हीं

तिन्ही मूळांत एकस्वरूपीच आहेत, हें आरंभींच सांगणें अधिक सोयीचें होय. माया हा सामान्य शब्द असून तिच्याच देखाव्याला **नामरूपें**, व व्यापाराला **कर्म**, हीं विशिष्टार्थक नांवे आहेत, असा त्यांतल्यांत सूक्ष्म भेद करितां येईल; नाहीं असें नाहीं. पण सामान्यतः हा भेद दाखविण्याची जरूर नसल्यामुळें या तिन्ही शब्दांचा पुष्कळदां समानार्थीच प्रयोग करण्यांत येतो. परब्रह्माच्या एका भागावर विनाशी मायेचें जें हें आच्छादन (किंवा उपाधि = वर ठेविलेलें पांघरूण) आमच्या डोळयांस दिसतें त्यालाच सांख्यशास्त्रांत 'त्रिगुणात्मक प्रकृति' हें नांव आहे. सांख्य पुरुष व प्रकृति हीं दोन्ही तत्त्वें स्वयंभू, स्वतंत्र व अनादि मानितात. पण माया, नामरूपें किंवा कर्म हीं क्षणोक्षणीं पालटत असल्यामुळें तीं, नित्य व अविकारी परब्रह्माच्या योग्यतेचीं म्हणजे स्वयंभू व स्वतंत्र मानणें न्यायदृष्ट्या गैरशिस्त होय. कारण, नित्य व अनित्य या दोन कल्पना परस्परविरुद्ध असल्यामुळें दोन्ही एककालीं अस्तित्वांत राहूं शकत नाहींत. म्हणून विनाशी प्रकृति किंवा कर्मात्मक माया स्वतंत्र नसून एका नित्य, सर्वव्यापी व निर्गुण परब्रह्मांतच मनुष्याच्या दुर्बल इंद्रियांना सगुण मायेचा देखावा दिसतो असें वेदान्त्यांनीं ठरविलें आहे. पण माया परतंत्र असून निर्गुण परब्रह्मांतच हा देखावा दिसतो एवढें म्हटल्यानें सर्व निर्वाह लागत नाहीं. गुणपरिणामानें नाहीं तरी विवर्तवादानें निर्गुण व नित्य ब्रह्मांत विनाशी सगुण नामरूपांचा म्हणजे मायेचा देखावा दिसणें शक्य असलें, तरी मनुष्याच्या इंद्रियांस दिसणारा हा सगुण देखावा निर्गुण परब्रह्मांत मूळारंभीं कोणत्या क्रमानें, केव्हां, व कां दिसूं लागला? अथवा हाच अर्थ व्यावहारिक भाषेंत सांगावयाचा असल्यास नित्य व चिद्रूपी परमेश्वरानें नामरूपात्मक, विनाशी व जड सृष्टि केव्हां व का उत्पन्न केली? असा दुसरा एक प्रश्न या स्थलीं उत्पन्न होतो. पण ऋग्वेदांतील नासदीय सूक्तांत वर्णिल्याप्रमाणें हा विषय मनुष्यासच नव्हे, तर देवांना व वेदांनाहि अगम्य असल्यामुळें (ऋ.१०.१२९;तै. ब्रा.२.८.९), या प्रश्नांस "ही एक ज्ञानदृष्ट्या निश्चित केलेल्या निर्गुण परब्रह्माचीच अतर्क्य लीला आहे" यापेक्षां जास्त कांहीं उत्तर देतां येत नाहीं (वे. सू.२.१.३३). आम्ही पहात आलों तेव्हांपासून निर्गुण ब्रह्माबरोबरच नामरूपात्मक विनाशी कर्म किंवा सगुण माया आमच्या दृष्टीस पडत आलेली आहे एवढें गृहीत धरूनच पुढें चालणें भाग पडतें. यासाठीं मायात्मक कर्म अनादि आहे असें वेदान्तसूत्रांत म्हटलें असून (वे.सू.२.१.३५–३७), भगवद्गीतेंतहि प्रकृति स्वतंत्र नसून 'माझीच माया आहे' (गी.७.१४), असें वर्णन करून पुढें ही प्रकृति म्हणजे माया आणि पुरुष हीं दोन्ही 'अनादि' आहेत असें भगवंतांनीं म्हटलें आहे (गी. १३. १९). तसेंच श्रीशंकराचार्यांनीं आपल्या भाष्यांत मायेचें लक्षण देतांना असें सांगितलें आहे कीं, "सर्वज्ञेश्वरस्याऽऽत्मभूते

इवाऽविद्याकल्पिते नामरूपे तत्त्वान्यत्वाभ्यामनिर्वचनीये संसारप्रपंचबीजभूते सर्वज्ञस्येश्वरस्य 'माया' ''शक्तिः'' 'प्रकृति' रिति च श्रुतिस्मृत्योरभिलप्येते'' (वे.सू.शांभा.२.१.१४)—''(इंद्रियांच्या) अज्ञानानें मूळ ब्रह्मांत कल्पिलेलीं नामरूपें, जीं सर्वज्ञ परमेश्वराचीं आत्मभूत आहेतसें वाटतें, पण जीं जड असल्यामुळें परमेश्वराहून भिन्न का अभिन्न (तत्त्वान्यत्व) हें सांगतां येत नाहीं, आणि जीं जडसृष्टीच्या (दृश्य) पसाऱ्याचें मूळ होत, त्यांनाच श्रुति व स्मृति ग्रंथांतून सर्वज्ञ ईश्वराची 'माया,' 'शक्ति,' किंवा 'प्रकृति' असें म्हणतात;'' आणि ''या मायेच्या योगानेंच परमेश्वरापासून पुढील सृष्टि निर्माण झालेली दिसत असल्यामुळें ही माया विनाशी असली तरी दृश्य सृष्टीच्या उत्पत्तीस अवश्य व अत्यंत उपयुक्त असून तिलाच उपनिषदांतून अव्यक्त, आकाश, अक्षर, हीं नांवें दिलेलीं आढळून येतात.'' (वे.सू.शांभा.१.४.३). चिन्मय (पुरुष) आणि अचेतन माया (प्रकृति) हीं दोन्ही तत्त्वें सांख्य स्वयंभू, स्वतंत्र व अनादि मानितात; पण वेदान्ती मायेचें अनादित्व जरी एकार्थी कबूल करितात, तरी माया स्वयंभू व स्वतंत्र आहे हें म्हणणें त्यांस मान्य नाहीं, असें यावरून दिसून येईल; आणि याच कारणास्तव संसारात्मक मायेचें वृक्षरूपानें वर्णन करितांना ''न रूपमस्येह तथोपलभ्यते नांतो न चादिर्न च संप्रतिष्ठा'' (गी.१५.३)—या संसारवृक्षाचें रूप, **अंत**, **आदि**, मूळ किंवा ठाव, सांपडत नाहीं—असा गीतेंत उल्लेख आहे. तसेंच तिसऱ्या अध्यायांत 'कर्म ब्रह्मोद्भवं विद्धि' (गी.३.१५)—ब्रह्मापासून कर्म उत्पन्न झालें; 'यज्ञः कर्मसमुद्भवः' (गी.३.१४)—यज्ञ तरी कर्मापासूनच उत्पन्न होतो; किंवा 'सहयज्ञाःप्रजाः सृष्ट्वा' (गी.३.१०)—ब्रह्मदेवानें प्रजा (सृष्टि) आणि यज्ञ (कर्म) बरोबरच निर्माण केलीं;—अशीं जीं वर्णनें आहेत त्यांचें तात्पर्यहि ''कर्म, किंवा कर्मरूपी यज्ञ, आणि सृष्टि म्हणजे प्रजा, हीं सर्व बरोबरच निर्माण झालेलीं आहेत'' असें आहे. मग ती सृष्टि प्रत्यक्ष ब्रह्मदेवापासून निर्माण झाली म्हणा किंवा मीमांसक म्हणतात त्याप्रमाणें त्या ब्रह्मदेवानें नित्य अशा वेदशब्दांपासून निर्माण केली म्हणा, अर्थ एकच (मभा.शां.२३१; मनु.१.२१). सारांश, कर्म म्हणजे दृश्य सृष्टि निर्माण होण्याच्या वेळीं मूळ निर्गुण ब्रह्मांत दिसून येणारा व्यापार होय. या व्यापारासच नामरूपात्मक माया हें नांव आहे; व या मूळ कर्मापासूनच सूर्यचंद्रादि सृष्टींतील सर्व पदार्थांचे व्यापार पुढें परंपरेनें उत्पन्न झाले आहेत (बृ.३.८.९). जगांतील सर्व व्यापारांचें मूलभूत जें हें सृष्ट्युत्पत्तिकालचें कर्म किंवा माया ती ब्रह्माचीच कांहीं तरी अतर्क्य लीला आहे, स्वतंत्र वस्तु नव्हे, असें ज्ञानी पुरुषांनीं आपल्या बुद्धीनें निश्चित केलें आहे.* पण

* "What belongs to mere appearance is necessarily subordinated by reason to the nature of the thing in itself" Kant's *Metaphysic of Morals* (Abbot's trans. in Kant's *Theory of Ethics* p 81).

ज्ञान्याची गति येथें कुंठित होत असल्यामुळें ही लीला, नामरूप, किंवा मायात्मक कर्म 'केव्हां' उत्पन्न झालें याचा पत्ता लागत नाहीं. म्हणून केवळ कर्मसृष्टीचाच विचार जेव्हां कर्तव्य असतो तेव्हां ही परतंत्र विनाशी माया, आणि मायेबरोबरच तदंगभूत कर्महि, 'अनादि' म्हणण्याची वेदान्तशास्त्रांत वहिवाट आहे (वे. सू. २. १. ३५). अनादि म्हणजे सांख्य म्हणतात त्याप्रमाणें मूळांतच परमेश्वराच्या बरोबरीची निरारंभ व स्वतंत्र असा अर्थ नसून अनादि शब्दानें दुर्ज्ञेयारंभ म्हणजे ज्याचा आदि (आरंभ) कळत नाहीं, असा अर्थ या ठिकाणीं विवक्षित आहे, हें लक्षांत ठेविलें पाहिजे.

पण चिद्रूप ब्रह्म कर्मात्मक म्हणजे दृश्यसृष्टीरूप केव्हां व कां होऊं लागलें याचा आपणांस जरी थांग लागत नाहीं, तरी या मायात्मक कर्माचा पुढील व्यापार कसा चालतो याचे नियम ठरलेले असून त्यांपैकीं बरेच आपणांस निश्चित करितां येतात. पैकीं मूळ प्रकृतीपासून म्हणजे अनादि मायात्मक कर्मापासूनच सृष्टींतील नामरूपात्मक विविध पदार्थ पुढें कोणत्या क्रमानें निर्माण झाले याचें सांख्यशास्त्रानुसार आठव्या प्रकरणांत विवेचन केलें असून, तेथेंच आधुनिक आधिभौतिक शास्त्राचे सिद्धान्तहि तुलनेसाठीं सांगितले आहेत. वेदान्तशास्त्र प्रकृतीस परब्रह्माप्रमाणें स्वयंभू मानीत नाहीं खरें; पण प्रकृतीच्या पुढील पसाऱ्याचा सांख्यशास्त्रांतील क्रम वेदान्तासहि कबूल असल्यामुळें त्याची येथें पुनरुक्ति करीत नाहीं. परंतु कर्मात्मक मूळप्रकृतीपासून विश्वाच्या उभारणीचा जो क्रम पूर्वी सांगितला त्यांत मनुष्यास जीं कर्मफलें भोगावीं लागतात त्यांबद्दलच्या सामान्य नियमांचा कांहींच विचार झालेला नाहीं. म्हणून त्या नियमांचें आतां विवेचन करणें जरूर आहे. यासच 'कर्मविपाक' असें म्हणतात. या कर्मविपाकाचा पहिला नियम असा आहे कीं, कर्माला एकदां सुरुवात झाली म्हणजे त्याचा व्यापार किंवा खटाटोप पुढें एकसारखा अखंड चालू रहातो; व ब्रह्मदेवाचा दिवस संपून सृष्टीचा संहार झाला तरीहि हें कर्म बीजरूपानें शिल्लक राहून पुनः सृष्टीचा आरंभ होऊं लागला म्हणजे त्याच कर्मबीजापासून पुनः पूर्ववत् अंकुर फुटूं लागतात—

येषां ये यानि कर्माणि प्राक्सृष्ट्यां प्रतिपेदिरे ।
तान्येव प्रतिपद्यंते सृज्यमानाः पुनःपुनः ॥

"प्रत्येक प्राण्यानें पूर्वीच्या सृष्टींत जीं जीं कर्में केलीं असतील तीं तीं नेमकीं (त्याची इच्छा असो वा नसो) त्यास पुनः पुनः यथापूर्व प्राप्त होत असतात," असें महाभारतकार सांगत आहेत (मभा.शां. २३१.४८,४९ व गी. ८.१८ व १९ पहा). "गहना कर्मणो गतिः" (गी.४.१७)—कर्माची गति कठिण आहे—इतकेंच नव्हे, तर कर्माची चिकाटीहि मोठी कठिण आहे. कर्म कोणालाहि सुटलें नाहीं. वारा

कर्मानेंच वहातो,सूर्यचंद्रादिक कर्मानेंच फिरतात, आणि ब्रह्मदेव, विष्णु आणि शंकर हे सगुण देवहि कर्मातच गुंतलेले आहेत. मग इंद्रादिकांची कथा काय ? सगुण म्हणजे नामरूपात्मक, आणि नामरूपात्मक म्हणजेच कर्म किंवा कर्माचा परिणाम होय. मायात्मक कर्मच मूळारंभीं कोठून आलें हेंच ज्या अर्थी सांगतां येत नाहीं, त्या अर्थी तदंगभूत मनुष्य हा कर्माच्या फेऱ्यांत प्रथम कसा गोंविला गेला हेंहि सांगणें शक्य नाहीं. पण कोणत्याहि रीतीनें कां होईना, तो कर्माच्या फेऱ्यांत एकदां सांपडल्यावर पुढें म्हणजे त्याच्या एका नामरूपात्मक देहाचा नाश झाल्यावर कर्माच्या परिणामामुळें त्याला या सृष्टीत निरनिराळीं रूपें प्राप्त होणें चुकत नाहीं. कारण, कर्मशक्तीचा कधींच नाश होत नसून जी शक्ति आज एका नामरूपानें दिसत्ये तीच त्या नामरूपाचा नाश झाला तरी दुसऱ्या नामरूपानें प्रकट होत्ये, असें आधिभौतिक शास्त्र्यांनीं आतां कायम ठरविलें आहे.* आणि एका नामरूपाचा नाश झाल्यावर त्याला निरनिराळीं नामरूपें प्राप्त होणें जर चुकत नाहीं, तर हीं निरनिराळीं नामरूपें सर्व निर्जीवच असतील, त्याहून भिन्न प्रकारचीं होणें कधींच शक्य नाहीं, असेंहि मानितां येत नाहीं. अध्यात्मदृष्ट्या या नामरूपात्मक परंपरेसच जन्ममरणाचा फेरा किंवा संसार असें म्हणतात; आणि या नामरूपांना आधारभूत झालेली जी शक्ति तिला समष्टिरूपानें ब्रह्म, व व्यष्टिरूपानें जीवात्मा, असें नांव आहे. वस्तुतः पहातां, हा आत्मा जन्मत नाहीं आणि मरताहि नाहीं; नित्य म्हणजे कायमचा आहे. पण कर्माच्या फेऱ्यांत सांपडल्यामुळें एका नामरूपाचा नाश झाल्यावर त्यालाच दुसरीं नामरूपें प्राप्त होणें टळत नाहीं, आज करावें तें उद्यां भोगावें, उद्यां करावें तें परवां भोगावें, इतकेंच नव्हे, तर या जन्मीं करावें तें पुढील जन्मीं भोगावें याप्रमाणें हें भवचक्र सदैव चालू आहे; आणि केवळ आपणांस नव्हे, तर कधीं कधीं आपल्या नामरूपात्मक देहापासून उपजलेले आपले मुलगे, नातू आणि पणतू यांस सुद्धां हीं कर्मफलें भोगावीं लागतात, असें मनुस्मृतींत व महाभारतांत म्हटलें आहे (मनु.४.१७३;मभा. आ.८०.३).—

---

*पुनर्जन्माची ही कल्पना केवळ हिंदुधर्मात किंवा केवळ आस्तिकवाद्यांनींच स्वीकारिली आहे असें नाहीं. बौद्ध लोक आत्मा मानीत नसले तरी वैदिक धर्मातील पुनर्जन्माची कल्पना त्यांनीं पूर्णपणें आपल्या धर्मात घेतली असून, विसाव्या शतकांत "परमेश्वर मेला" असें म्हणणारा पक्का निरीश्वरवादी जर्मन पंडित नित्शे यानेंहि पुनर्जन्मवाद स्वीकारिला आहे. कर्मशक्तीचीं जीं नेहमीं रूपांतरें होतात तीं मर्यादित अणि काळ अनंत असल्यामुळें एकदां झालेलें नामरूप यथापूर्व केव्हां तरी पुढें निर्माण झालेंच पाहिजे, व त्यामुळें कर्माचें चक्र किंवा फेरा निव्वळ आधिभौतिकदृष्ट्या सिद्ध होतो, अशी कल्पना व उपपत्ति आपणास आपल्या स्फूर्तीनें समजली असें त्यानें लिहिलें आहे! Nietzsche's *Eternal Recurrence*, (Complete Works, Engl. Trans, Vol. XVI. pp, 235-256).

पापं कर्म कृतं किंचिद्यदि तस्मिन्न दृश्यते ।
नृपते तस्य पुत्रेषु पौत्रेष्वपि च नप्तृषु ॥

"हे राजा ! एखाद्यास आपल्या पापकर्माचें फळ न मिळालें असें दिसलें तरी तें त्याच्या मुलांस, नातवांस, किंवा पणतवांस भोगावें लागतें," असें शांतिपर्वांत भीष्म युधिष्ठिरास सांगत असून (शां.१२९.२१), कांहीं दुर्धर रोग वंशपरंपरा चालू रहातात, असें आपल्याहि प्रत्यक्ष नजरेस येतें. तसेंच कोणी जन्मतःच दरिद्री व कोणी राजकुलांत कां जन्मतात याची उपपत्तिहि कर्मवादानेंच लावावी लागत्ये; आणि कित्येकांचे मतें हाच कर्मवादाच्या खरेपणाचा पुरावा आहे. कर्माचें हें चक्र किंवा रहाटगाडगें एकदां याप्रमाणें सुरू झालें म्हणजे पुढें त्यांत परमेश्वर सुद्धां हात घालीत नाहीं. सर्व सृष्टि परमेश्वराच्या इच्छेनेंच चालत आहे, या दृष्टीनें कर्माचें फल देणारा तरी परमेश्वराहून दुसरा कोण असणार (वे.सू.३.२.३८; कौ. ३.८)? व म्हणूनच " लभते च ततः कामान् मयैव विहितान् हि तान्" (गी.७.२२)—मींच नेमून दिलेलें इच्छित फल मनुष्याला प्राप्त होतें—असें भगवंतांनीं म्हटलें आहे. पण कर्माचें फल नेमून देणें हें काम जरी परमेश्वराचें आहे तरी हीं फलें ज्याच्या त्याच्या बऱ्यावाईट कर्माप्रमाणें म्हणजे कर्माकर्माच्या योग्यतेनुरूप ठरविली जात असल्यामुळें, परमेश्वर या बाबतींत वस्तुतः उदासीन असून मनुष्यांमनुष्यांमध्यें बरे-वाईटाचा भेद झाल्यास त्यामुळें परमेश्वर वैषम्य (विषमबुद्धि) आणि नैर्घृण्य (निर्दयता) या दोषास पात्र होत नाहीं, असा वेदान्तशास्त्राचा अखेर सिद्धान्त आहे (वे. सू. २.१.३४); आणि याच अर्थानें "समोऽहं सर्वभूतेषु" (गी. ९ २९)—ईश्वर सर्वांना सम आहे, किंवा—

नादत्ते कस्यचित् पापं न चैव सुकृतं विभुः ॥

परमेश्वर कोणाचें पाप घेत नाहीं व पुण्यहि घेत नाहीं, कर्म किंवा माया यांच्या स्वभावाचें रहाटगाडगें चालू असल्यामुळें प्राणिमात्रास आपआपल्या कर्माप्रमाणें सुखदुःखें भोगावीं लागतात, असें गीतेंतहि वर्णन आलें आहे (गी ५.१४,१५). सारांश, परमेश्वराच्या इच्छेनें जगांतील कर्माला केव्हां आरंभ झाला किंवा तदंगभूत मनुष्य पहिल्यानें कर्माच्या तावडींत कसा सांपडला याचें उत्तर देणें जरी आमच्या बुद्धीस शक्य नसलें तरी कर्माचें पुढील परिणाम म्हणजे फलें केवळ कर्माच्या कायद्यांनींच उत्पन्न होत असतात असें आढळून येत असल्यामुळें, जगाच्या आरंभापासून प्रत्येक प्राणी नामरूपात्मक अनादि कर्माच्या कैदेंत पडल्यासारखा झालेला आहे, एवढें आमच्या बुद्धीनें आम्हांस निश्चित करितां येतें. 'कर्मणा बध्यते जंतुः' असें जें आरंभींच वचन दिलें आहे, त्याचा अर्थहि असाच आहे.

या अनादि कर्मप्रवाहालाच संसार, प्रकृति, माया, दृश्यसृष्टि अगर सृष्टीचे कायदे

किंवा नियम, हे पर्यायशब्द आहेत. कारण, सृष्टिशास्त्राचे नियम म्हणजे नामरूपात होणाऱ्या फरकांचेच नियम होत; व या दृष्टीनें पाहिलें म्हणजे सर्व आधिभौतिक शास्त्रें नामरूपात्मक मायेच्याच प्रपंचांत येतात. या मायेचे नियम किंवा बंधनें दृढ व सर्वव्यापी असतात. म्हणून या नामरूपात्मक मायेच्या किंवा दृश्य सृष्टीच्या पलीकडे अगर बुडाशीं दुसरें कांहीं नित्य तत्त्व नाहीं असें मानणाऱ्या हेकेल्सारख्या निव्वळ आधिभौतिक शास्त्रज्ञांनीं हें सृष्टीचें रहाटगाडगें जिकडे ढकलील तिकडेच मनुष्यास गेलें पाहिजे, असा सिद्धान्त केला आहे. या पंडितांचें असें म्हणणें आहे कीं, नामरूपात्मक विनाशी स्वरूपांतून आपली सुटका व्हावी, किंवा अमुक गोष्ट केल्यानें आपल्याला अमृतत्व मिळेल, असें जें प्रत्येक मनुष्यास वाटत असतें तो निव्वळ भ्रम आहे. आत्मा किंवा परमात्मा म्हणून स्वतंत्र पदार्थ नसून अमृतत्व झूट आहे इतकेंच नव्हे, तर या जगांत कोणीहि मनुष्य आपण होऊन कांहीं करण्यास स्वतंत्र नाहीं. मनुष्य आज जें कृत्य करितो तें त्यानें किंवा त्याच्या पूर्वजांनी पूर्वी केलेल्या कृत्यांचाच परिणाम असल्यामुळें सदर कृत्य करणें किंवा न करणें हेंहि त्याच्या इच्छेवर कधींच अवलंबून नसतें. उदाहरणार्थ, दुसऱ्याची एखादी चांगली वस्तु पाहिली म्हणजे ती चोरावी अशी बुद्धि पूर्वकर्मांनीं किंवा पिढीजात संस्कारांनीच कित्येक पुरुषांच्या देहांत, त्यांची इच्छा नसतांहि, उत्पन्न होऊन सदर पुरुष ती वस्तु चोरण्यास प्रवृत्त होत असतात. सारांश, 'अनिच्छन् अपि वार्ष्णेय बलादिव नियोजितः' (गी. ३.३६)—इच्छा नसतांहि मनुष्य पाप करितो—असें जें गीतेंत म्हटलें आहे तेंच तत्त्व सर्व ठिकाणीं एकसारखें लागूं पडतें, त्याला अपवाद नाहीं, किंवा त्यांतून सुटण्यालाहि मार्ग नाहीं, असें या आधिभौतिक पंडितांचें मत आहे. या मताप्रमाणें पाहिलें तर मनुष्याला आज जी बुद्धि किंवा इच्छा होत्ये ती कालच्या कर्माचें फल, व व काल झालेली बुद्धि परवांच्या कर्माचें फल, असें होतां होतां अखेरीस या कारणपरंपरेस अंत नसल्यामुळें मनुष्य आपल्या स्वतंत्र बुद्धीनें केव्हांच कांहीं करूं शकत नाहीं, जें काय घडून येतें तें पूर्वकर्माचें म्हणजे दैवाचें—कारण, प्राक्तन कर्मासच लोक दैव हें नांव देतात—फल आहे असें प्राप्त होतें; आणि याप्रमाणें कोणतेंच कर्म करण्याची किंवा न करण्याची जर मनुष्यास स्वतंत्रता नाहीं, तर मनुष्यानें आपली वर्तणूक अमक्या प्रकारें सुधारावी, अमक्या रीतीनें ब्रह्मात्मैक्यज्ञान संपादन करून बुद्धि शुद्ध करावी, हें म्हणणेंच व्यर्थ पडतें. नदीच्या ओघांत सांपडलेल्या ओंडक्याप्रमाणें माया, प्रकृति, सृष्टिक्रम, किंवा कर्माचा प्रवाह जिकडे खेंचील तिकडे निमूट गेलें पाहिजे. मग ती प्रगति असो वा अधोगति असो. यावर दुसरे कांहीं आधिभौतिक उत्क्रांतिवादी असें म्हणतात कीं, प्रकृतीचें स्वरूप स्थिर नसून नामरूपें क्षणोक्षणीं पालटत

असतात, म्हणून हा पालट कोणत्या सृष्टिनियमांनीं होतो तें पाहून मनुष्यानें आपल्याला फायदेशीर होईल असा बाह्यसृष्टींत पालट करून घ्यावा; आणि प्रत्यक्ष व्यवहारांत याच न्यायानें अग्नि किंवा विद्युच्छक्ति यांचा मनुष्य आपल्या फायद्यासाठीं उपयोग करून घेत असतो, असें आपल्या नजरेस येतें. तसेंच प्रयत्नानें मनुष्यस्वभावहि थोडाबहुत तरी पालटितां येतो असाहि अनुभव आहे. पण सृष्टिरचनेंत किंवा मनुष्यस्वभावांत फेरफार होतो का नाहीं, किंवा करून घ्यावा का नाहीं, हा प्रस्तुतचा प्रश्न नसून हा फेरफार करून घेण्याची जी बुद्धि म्हणजे इच्छा मनुष्याला होत्ये ती आवरणें किंवा त्याप्रमाणें करण्यास प्रवृत्त होणें, ही गोष्ट त्याच्या स्वाधीनची आहे कीं नाहीं हेंच आधीं ठरवावयाचें आहे; आणि आधिभौतिकशास्त्रदृष्ट्या ही बुद्धि होणें किंवा न होणें हेंच जर, 'बुद्धिः कर्मानुसारिणी' या न्यायानें प्रकृतीच्या, कर्माच्या, किंवा सृष्टीच्या नियमांनीं पूर्वीं निश्चित झालेलें आहे, तर या आधिभौतिक शास्त्राप्रमाणें मनुष्यास कोणतेंच कर्म करण्यास अगर न करण्यास स्वातंत्र्य नाहीं असें निष्पन्न होतें. या वादास 'वासनास्वातंत्र्य,' 'इच्छास्वातंत्र्य,' किंवा 'प्रवृत्तिस्वातंत्र्य' असें म्हणतात; आणि नुस्त्या कर्मविपाकाच्या किंवा नुस्त्या आधिभौतिकशास्त्राच्या दृष्टीनेंच जर विचार केला तर कोणाहि मनुष्यास कोणत्याच प्रकारचें प्रवृत्तिस्वातंत्र्य अगर इच्छास्वातंत्र्य नसून कर्माच्या अभेद्य लोखंडी वेढ्यानें गाडीच्या चाकाप्रमाणें प्रत्येक मनुष्य चोहोंकडून घट्ट जखडलेला आहे, असा परिणामीं सिद्धान्त करावा लागतो. पण या कामीं अंतःकरणाची जर साक्ष घेतली तर असें दिसून येईल कीं, सूर्यास पश्चिमेस उगवण्यास लाविण्याचें सामर्थ्य जरी मला नसलें तरी माझ्या हातानें मी होऊन जें काय करणार तें सारासारविचार पाहून करणें वा न करणें, किंवा जेथें एक मार्ग पापाचा व एक पुण्यप्रद, एक धर्माचा व एक अधर्माचा असतो तेथें त्या दोन मार्गांपैकीं चांगला किंवा वाईट मार्ग स्वीकारणें, ही गोष्ट मनुष्याच्या इच्छाधीन म्हणजे ताब्यांतील आहे, असें आपण समजतों. हा समज खरा का खोटा, हें आतां आपणांस पहावयाचें आहे. खोटा म्हणावा तर याच समजावर चोरी, खून इत्यादि गुन्हे करणारांस अपराधी ठरवून शिक्षा करण्यांत येत्ये; आणि खरा मानावा तर कर्मवाद, कर्मविपाक किंवा दृश्य सृष्टीचे नियम लटके पडतात. आधिभौतिक शास्त्रांत केवळ जड पदार्थांच्या क्रियांचाच विचार कर्तव्य असल्यामुळें हा प्रश्न उद्भवत नाहीं. पण ज्ञानवान् मनुष्याच्या कर्तव्याकर्तव्याचें ज्या कर्मयोगशास्त्रांत विवेचन करावयाचें त्यांत हा प्रश्न महत्त्वाचा होऊन त्यास उत्तर देणें जरूर पडतें. कारण, मनुष्यास प्रवृत्तिस्वातंत्र्य नाहीं, असें एकदां कायमचें ठरलें तर अमुक प्रकारें बुद्धि शुद्ध ठेवावी किंवा अमुक गोष्ट करावी आणि अमुक करूं नये, अमुक धर्म्य व अमुक अधर्म्य, इत्यादि विधिनिषेधशास्त्रांतील

सर्व भानगडच आपोआप नाहींशी होईल (वे.सू. २. ३.३३),* व परंपरेनें किंवा प्रत्यक्ष महामाया प्रकृतीच्या सदैव दास्यांत रहाणें हाच परम पुरुषार्थ बनेल. अथवा पुरुषार्थ तरी कसला? आपल्या ताब्यांत असेल तर पुरुषार्थ. जेथें आपली म्हणून काडीइतकी देखील सत्ता अगर इच्छा राहिली नाहीं, तेथें कैद आणि दास्य यांखेरीज दुसरें काय असणार? नांगराला जुंपलेल्या बैलांप्रमाणें सर्वांनीं प्रकृतीच्या हुकुमांत राबत राहून आमचा शंकर कवि म्हणतो त्याप्रमाणें "पदार्थधर्माचिया शृंखला" नित्य आपल्या पायांत वागविल्या पाहिजेत! आमच्याकडे कर्मवादानें किंवा दैववादानें, तर पाश्चिमात्य देशांतून प्रथम ख्रिस्ती धर्मांतील भवितव्यतावादानें, व अर्वाचीन काळीं शुद्ध आधिभौतिक शास्त्रांतील सृष्टिक्रमवादानें इच्छास्वातंत्र्याच्या या विषयाकडे पंडितांचें लक्ष लागून त्याची बरीच भवति-न-भवति झालेली आहे, व संध्याहि चालू आहे. पण ती सर्व या ठिकाणीं सांगणें अशक्य असल्यामुळें वेदान्तशास्त्रांत व भगवद्गीतेंत या प्रश्नाचें काय उत्तर दिलें आहे, एवढ्याचाच विचार या प्रकरणांत केला आहे.

कर्मप्रवाह अनादि, आणि कर्माच्या एकदां सुरू झालेल्या रहाटगाडग्यांत परमेश्वर हात घालीत नाहीं हें खरें. तथापि दृश्य सृष्टि म्हणजे केवळ नामरूप अगर कर्मच नव्हे, तर या नामरूपात्मक पांघरुणाखालीं त्याला आधारभूत अशी एक आत्मस्वरूपी स्वतंत्र अविनाशी ब्रह्मसृष्टि असून, मनुष्याच्या देहांतील आत्मा हा त्या नित्य व स्वतंत्र परब्रह्माचाच अंश आहे, असा जो अध्यात्मशास्त्राचा सिद्धान्त त्यामुळें वरील सकृद्दर्शनीं अनिवार्य दिसणाऱ्या अडचणींतूनहि सुटकेस मार्ग आहे, असें आमच्या शास्त्रकारांनीं ठरविलें आहे. परंतु हा मार्ग सांगण्यापूर्वी कर्मविपाकप्रक्रियेचें वर्णन अद्याप थोडें अपुरें राहिलें आहे तें पुरें करून घेतलें पाहिजे. जसें करावें तसें भोगावें हा नियम केवळ एका व्यक्तीसच लागू आहे असें नाहीं. एका मनुष्याप्रमाणेंच एका कुटुंबास, एका ज्ञातीस, एका राष्ट्रास किंबहुना सर्व जगास आपआपलें कर्म भोगिल्याखेरीज सुटत नाहीं; आणि प्रत्येक मनुष्याचा ज्या अर्थी कोणत्या तरी कुटुंबांत, ज्ञातींत किंवा देशांत समावेश झालेला असतो त्याअर्थी आपल्या स्वतःच्या कर्माचींच नव्हे, तर कुटुंबादिकांच्या सामाजिक कर्माचीं फलेंहि प्रत्येक मनुष्यास अंशतः भोगावीं लागत असतात. परंतु प्रचारांत प्रायः एका मनु-

---

*वेदान्तसूत्रांतील या अधिकरणास 'जीवकर्तृत्वाधिकरण' असें म्हणतात. व त्याचें पहिलेंच सूत्र "कर्ता शास्त्रार्थवत्वात्" म्हणजे विधिनिषेधशास्त्राला अर्थवत्त्व येण्यासाठीं जीवाला कर्ता मानिला पाहिजे असें आहे. "स्वतंत्रः कर्ता" हें पाणिनीचें सूत्र (पा.१.४.५४.) लक्षांत आणिलें म्हणजे 'कर्ता' या शब्दानेंच आत्मस्वातंत्र्याचा बोध होतो, व त्याबद्दलचेंच हें अधिकरण आहे असें दिसून येईल.

त्याच्या कर्माबद्दलच विवेचन करण्याचा प्रसंग येत असल्यामुळें कर्मविपाकप्रक्रियेंत कर्माचे विभाग प्रायः एकाच मनुष्यास अनुलक्षून केलेले असतात. उदाहरणार्थ, मनुष्यानें केलेल्या अशुभ कर्मांचे मनूनें कायिक, वाचिक व मानासिक असे तीन भेद करून त्या कर्मांपैकीं शिनळकी, हिंसा व चोरी हीं तीन कायिक; कडू, खोटें, उणें आणि विसंगत बोलणें हीं चार वाचिक, आणि परद्रव्याभिलाष, दुसऱ्याचें वाईट चिंतणें आणि खोटा आग्रह हीं तीन मानासिक;—मिळून दहा प्रकारचीं अशुभ किंवा पाप कर्में सांगितल्यावर (मनु. १२.५–७; मभा. अनु. १३), पुढें त्यांचीं फलें दिलीं आहेत. तथापि हे भेद कांहीं कायमचे नाहींत. कारण, याच अध्यायांत पुढें एकंदर कर्मांचे सात्त्विक, राजस आणि तामस असे तीन भेद केले असून प्रायः भगवद्गीतेंत वर्णन केल्याप्रमाणेंच या तीन प्रकारच्या गुणांचीं किंवा कर्मांचीं लक्षणें दिलेलीं आहेत (गी. १४.११—१५; १८.२३–२५; मनु. १२ ३१—३४). परंतु कर्मविपाक प्रकरणांत कर्माचा जो विभाग सामान्यतः आढळून येतो तो या दोहोंहून निराळा असून त्यांत कर्माचे संचित, प्रारब्ध व क्रियमाण असे तीन भेद केलेले असतात. कोणीहि मनुष्यानें आजच्या क्षणापर्यंत केलेलें जें कर्म—मग तें या जन्मांत केलेलें असो वा पूर्वीच्या जन्मांत केलेलें असो—तें सर्व त्याचें 'संचित' म्हणजे 'सांठविलेलें' कर्म असें म्हणतात. या संचितासच 'अदृष्ट' किंवा मीमांसकांच्या परिभाषेंत 'अपूर्व' अशी दुसरीं नांवें आहेत. हीं नांवें पडण्याचें कारण असें कीं, कर्म किवा क्रिया ज्या वेळीं करावी त्या वेळेपुरतीच ती दृश्य असत्ये; आणि ती वेळ गेल्यावर पुढें तें कर्म स्वरूपतः शिल्लक न रहातां त्याचे सूक्ष्म अतएव अदृश्य असे अपूर्व किंवा विलक्षण परिणाम मात्र शिल्लक रहातात (वे. सू. शांभा. ३.२.३९,४०). कांहीं म्हटलें तरी 'संचित,' 'अदृष्ट' किंवा 'अपूर्व' याचा अर्थ या क्षणापर्यंत जीं जीं कर्में केलीं असतील त्या सर्वांच्या परिणामांचा 'सांठा' हें निर्विवाद आहे. हीं संचित कर्में सर्व एकदम भोगणें शक्य नसतें. कारण, या संचित कर्मपरिणामांपैकीं कांहीं चांगलें तर कांहीं वाईट म्हणजे परस्परविरोधी फलें देणारे असूं शकतात. उदाहरणार्थ, कांहीं संचित स्वर्गप्रद तर कांहीं नरकप्रद असल्यामुळें त्या सर्वांचीं फळें एककाळीं उपभोगणें शक्य होत नाहीं एकामागून एक भोगिलीं पाहिजेत. म्हणून 'संचितां'पैकीं जेवढ्या कर्मांचीं फलें भोगण्यास प्रथम सुरुवात झाली तेवढ्यासच 'प्रारब्ध' म्हणजे 'सुरू झालेलें संचित' असें म्हणतात. मराठींत 'प्रारब्ध' या शब्दाचाच 'संचित' या अर्थी पुष्कळदां उपयोग करीत असतात. परंतु हा अर्थ खरा नसून शास्त्रदृष्ट्या पाहिलें तर 'संचित' म्हणजे एकंदर कर्मांचा जो सांठा त्याचाच 'प्रारब्ध' हा पोटभेद आहे असें दिसून येईल. प्रारब्ध म्हणजे सगळें संचित नव्हे, तर संचितापैकीं जेवढ्या भागाचीं फलें (कार्यें) भोगण्यास सुरुवात झाली तेवढेंच प्रारब्ध होय; व त्यामुळें या प्रार-

ब्धासच आरब्धकार्य असें दुसरें नांव आहे. प्रारब्ध आणि संचित यांखेरीज क्रियमाण म्हणून कर्माचा तिसरा एक भेद सामान्यतः करण्यांत येतो. क्रियमाण हें वर्तमान-कालवाचक धातुसाधित असून त्याचा अर्थ "जें हल्लीं चालू आहे किंवा करीत आहों तें कर्म" असा होतो. पण हल्लीं आपण जें कांहीं करितों तें संचितकर्मांपैकीं जीं कर्मे भोगण्यास सुरुवात झाली त्यांचा म्ह० प्रारब्धाचाच परिणाम असतो, म्हणून 'क्रियमाण' हा कर्माचा तिसरा भेद मानण्याचें आम्हांस कांही कारण दिसत नाहीं. प्रारब्ध हें कारण असून क्रियमाण हें त्याचें फल म्ह० कार्य आहे, असा या दोहोंमध्यें भेद करितां येतो खरा; पण या भेदाचा कर्मविपाकप्रक्रियेंत कांहीं उपयोग होऊं शकत नाहीं. संचितापैकीं ज्या कर्मांचीं फलें भोगण्यास अद्याप सुरुवात झाली नाहीं तीं, म्हणजे संचितामधून प्रारब्ध वजा जाऊन बाकी जीं कर्मे राहिली तीं, दाखविण्यास कांहीं तरी निराळ्या शब्दाची जरूर आहे. म्हणून वेदान्तसूत्रांत प्रारब्धासच प्रारब्धकार्य, आणि जीं प्रारब्ध नाहींत त्यांस 'अनारब्धकार्य' अशीं नांवें दिलीं आहेत (वे.सू ४.१.१५). आमच्या मतें संचित कर्माचे अशा रीतीनें म्हणजे प्रारब्धकार्य व अनारब्धकार्य असे द्विधा भेद करणें हेंच शास्त्रदृष्ट्या अधिक सयुक्तिक होय. म्हणून क्रियमाण हें धातुसाधित वर्तमानकालवाचक न समजतां "वर्तमान सामीप्ये वर्तमानवद्वा" या पाणिनिसूत्राप्रमाणें (पा. ३.३.१३१) भविष्यकालवाचक समजल्यास त्याचा अर्थ "जें पुढें लवकरच भोगावयाचें आहे" असा करितां येईल; आणि मग क्रियमाण म्हणजेच अनारब्धकार्य असा अर्थ होऊन 'प्रारब्ध' आणि 'क्रियमाण' हे दोन शब्द अनुक्रमें वेदान्तसूत्रांतील 'आरब्धकार्य' आणि 'अनारब्ध-कार्य' या शब्दाशीं समानार्थक होतील. पण क्रियमाण याचा तसा अर्थ सध्यां तरी कोणी करीत नाहीं; क्रियमाण म्हणजे चालू असलेलें कर्म असा अर्थ घेतात. पण असा अर्थ घेतल्यास प्रारब्धाच्या फलासच क्रियमाण म्हणावें लागतें इतकेंच नव्हे, तर जीं कर्मे अनारब्धकार्य आहेत तीं दाखविण्यास संचित, प्रारब्ध व क्रियमाण या तिन्ही शब्दांत कोणताच शब्द रहात नाहीं, असा यावर मोठा आक्षेप येतो. उलट-पक्षीं क्रियमाण शब्दाचा रूढार्थ सोडणेंहि चांगलें नाहीं. म्हणून संचित, प्रारब्ध व क्रियमाण हे कर्माचे लौकिक भेद कर्मविपाकप्रक्रियेंत न स्वीकारितां, त्यांचे आरब्धकार्य व अनारब्धकार्य असे दोनच वर्ग आम्ही करितों, व ते शास्त्रदृष्ट्या अधिक सोयीचे आहेत. 'भोगणें' या क्रियेचें, भोगिलेलें (भूत), भोगण्यास आतांच सुरुवात झालेलें (वर्तमान), आणि पुढें भोगावयाचें (भविष्य) असे कालकृत तीन भेद होतात. पण कर्मविपाकशास्त्रांत याप्रमाणें कर्माचे तीन प्रकार होऊं शकत नाहींत. कारण, संचितापैकीं जें कर्म प्रारब्ध होऊन भोगिलें जातें, त्याचीं फलें पुनः संचितां-तच जाऊन मिळतात. म्हणून कर्मभोगाचा विचार करितांना संचितापैकीं भोगण्यास

सुरुवात झालेलें म्हणजे प्रारब्ध, आणि सुरुवात न झालेलें म्हणजे अनारब्ध, यापेक्षां संचिताचे जास्त वर्ग करण्याचें कांहीं कारण रहात नाहीं. सर्व कर्मफलाचें याप्रमाणें द्विधा वर्गीकरण केल्यावर त्याच्या उपभोगासंबंधानें कर्मविपाकप्रक्रिया असें सांगत्ये की, संचित हें एकंदर भोग्य होय. पैकीं ज्या कर्मांचीं फलें भोगण्यास सुरुवात होऊन हल्लींचा देह किंवा जन्म मिळाला, म्हणजे संचितापैकीं जीं कर्में प्रारब्ध झालीं तीं भोगिल्याखेरीज सुटका नाहीं—"प्रारब्धकर्मणां भोगादेव क्षयः।" हातचा बाण एकदां सुटला म्हणजे तो ज्याप्रमाणें परत घेतां येत नाहीं, शेवटपर्यंत गेला पाहिजे, किंवा कुंभाराच्या चाकास एकदां गति मिळाली म्हणजे तें ज्याप्रमाणें सदर गति संपेपर्यंत फिरत रहातें, तद्वत् 'प्रारब्ध' म्हणजे ज्याची फलें भोगण्यास सुरुवात झाली त्या कर्मांची अवस्था होत्ये. जें सुरू झालें तें संपलें पाहिजे; एरवीं त्यांतून सुटका नाहीं. पण अनारब्धकार्यकर्मांची गोष्ट तशी नाहीं. ज्ञानानें या सर्व कर्मांचा अजीबात नाश करितां येतो. प्रारब्धकार्य व अनारब्धकार्य यांमध्यें जो हा महत्त्वाचा भेद आहे त्यामुळें ज्ञानी पुरुषास ज्ञानोत्तरहि नैसर्गिक रीत्या मरण येईपर्यंत, म्हणजे देहाच्या जन्माबरोबर प्रारब्ध झालेलीं कर्में संपेपर्यंत, शांतपणें वाट पहावी लागत्ये. तसें न करितां हट्टानें देहत्याग करील तर ज्ञानानें त्याच्या अनारब्ध कर्मांचा जरी क्षय झाला असला तरी त्याच्या हट्टामुळें ज्या देहारंभक प्रारब्ध कर्मांचा भोग अपुरा राहिला तीं भोगण्यास त्याला पुनः जन्म घ्यावा लागेल, व मग अर्थातच मोक्ष अंतरेल असें वेदान्त व सांख्य या दोन्ही शास्त्रांत ठरविलें आहे (वे.सू. ४.१.१३–१५ व सां. कां. ६७). याखेरीज हट्टानें आत्महत्या करणें हें एक नवेंच कर्म उत्पन्न होऊन त्याचीं फलें भोगण्यासहि नवा जन्म घेणें जरूर होतें. कर्मशास्त्रदृष्ट्याहि आत्महत्या करणे वेडेपणा होय असें यावरून दिसून येईल.

कर्मफलभोगदृष्ट्या कर्मांचे भेद कोणते तें सांगितलें. आतां कर्मांच्या बंधांतून सुटका कशी म्हणजे कोणत्या युक्तीनें करून घेतां येत्ये याचा विचार करूं. पैकीं पहिली युक्ति कर्मवाद्यांची होय. अनारब्ध कार्य म्हणजे पुढें भोगावयाचीं संचित कर्में—मग तीं या जन्मांत भोगावयाचीं असोत किंवा त्यासाठीं या जन्माखेरीज पुढें दुसरे जन्म घेणें जरूर पडो—असा या शब्दाचा अर्थ आम्हीं वर दिला आहे. परंतु या अर्थाकडे दुर्लक्ष करून कित्येक मीमांसकांनीं कर्मांच्या कैदेंतून सुटून मोक्ष मिळविण्याचा आपल्या मतें एक सोपा मार्ग काढिला आहे. मागें तिसऱ्या प्रकरणांत सांगितल्याप्रमाणें मीमांसकदृष्ट्या सर्व कर्मांचे नित्य, नैमित्तिक, काम्य आणि निषिद्ध असे चार भेद होतात. पैकीं संध्यादिक नित्यकर्में न केल्यास पाप लागतें, आणि नैमित्तिकांचें निमित्त उपस्थित झाल्यास तीं करावीं लागतात. म्हणून हीं दोन्ही कर्में केलीं पाहिजेत असें या मीमांसकांचें म्हणणें आहे. बाकी राहिलीं काम्य

आणि निषिद्ध. पैकीं निषिद्ध कर्मे केल्यानें पाप लागतें म्हणून तीं करूं नयेत; व काम्य कर्मे केल्यानें त्यांचीं फलें भोगण्यास पुनः जन्म घ्यावा लागतो म्हणून तीहि करूं नयेत अशा रीतीनें म्हणजे निरनिराळ्या कर्मांच्या परिणामांचा तारतम्य विचार पाहून मनुष्य कांहीं कर्मे सोडून देईल व कांहीं यथाशास्त्र करीत राहील, तर तो आपोआपच मुक्त झाला पाहिजे. कारण, प्रारब्ध कर्मे या जन्मांतील उपभोगानें संपलीं; आणि या जन्मांत सर्व नित्यनैमित्तिक कर्मे केल्यामुळें व निषिद्ध वर्जिल्यामुळें नरकगति घडत नाहीं, व काम्य कर्मे सोडल्यामुळें स्वर्गादिकांतील सुखें भोगण्याचीहि अवश्यकता उरत नाहीं. इहलोक, नरक आणि स्वर्ग या तिन्हीं गती याप्रमाणें सुटल्यावर मोक्षाखेरीज आत्म्याला दुसरी गतिच रहात नाहीं. या वादास 'कर्ममुक्ति' किंवा 'नैष्कर्म्यसिद्धि' असें म्हणतात. कर्म करूनहि तें जेव्हां न केल्यासारखें होतें, म्हणजे त्याच्या पापपुण्याचें बंधन जेव्हां कर्त्यास लागत नाहीं, तेव्हां त्या स्थितीस 'नैष्कर्म्य' असें म्हणतात. पण मीमांसकांच्या वरील युक्तींत हें नैष्कर्म्य पूर्णपणें साधत नाहीं, असें वेदान्तशास्त्रानें ठरविलें आहे (वे.सू. शांभा. ४.३.१४); आणि गीतेंतहि याच अभिप्रायानें "कर्म न केल्यानें नैष्कर्म्य होत नाहीं, व सोडल्यानें सिद्धिहि मिळत नाहीं" असें म्हटलें आहे (गी. ३.४). आधीं सर्व निषिद्ध कर्मे वर्ज्य करणेंच अशक्य; आणि एखादें निषिद्ध कर्म घडल्यास नैमित्तिक प्रायश्चितानें त्याचा सर्व दोष परिहार होत नाहीं, असें धर्मशास्त्रांतच सांगितलें आहे. तथापि ही गोष्ट शक्य आहे असें मानिलें तरी 'प्रारब्ध' कर्मे उपभोगिल्यानें व या जन्मांत करावयाचीं कर्मे वर सांगितल्याप्रमाणे केल्यानें किंवा न केल्यानें सर्व 'संचित' कर्मांचा सांठा संपतो हें मीमांसकांचें म्हणणेंच आधीं खरें नव्हे. कारण, दोन 'संचित' कर्मांचीं फलें परस्परविरोधी—उदाहरणार्थ, एकाचें फल स्वर्गसुख दुसऱ्याचें नरकयातना—असलीं, तर तीं एकाच कालीं व स्थलीं भोगणें अशक्य असल्यामुळें, केवळ याच जन्मांत 'प्रारब्ध' झालेल्या व याच जन्मांत करावयाच्या कर्मांनीं सर्व 'संचित' कर्मांचा फलोपभोग संपणें शक्य नसतें.—

कदाचित्सुकृतं तात कूटस्थमिव तिष्ठति ।
मज्जमानस्य संसारे यावद्दुःखाद्विमुच्यते ॥

"कधीं कधीं मनुष्य संसाराच्या दुःखांतून सुटेपर्यंत त्यानें पूर्वी केलेलें पुण्य(आपलें फल त्यास देण्याची वाट पहात) तिष्ठत बसलेलें असतें", (मभा शां. २९०.१७) असें भारतांत पराशरगीतेंत सांगितलें असून तोच न्याय संचित पापकर्मांनाहि लागू आहे. संचितकर्मोपभोग याप्रमाणें एकाच जन्मांत न संपतां या संचित कर्मांपैकीं अनारब्धकार्य म्हणून कांहीं भाग नेहमींच शिल्लक रहातो; व या जन्मांतील सर्व कर्मे जरी वरील युक्तीनें केलीं तरीहि शिल्लक अनारब्धकार्यसंचितें भोगण्यास पुनः

जन्म घेणें चुकत नाहीं. म्हणून वर सांगितलेली मीमांसकांची सोपी मोक्षयुक्ति खोटी व भ्रांतिमूलक आहे, असा वेदान्ताचा सिद्धान्त आहे. कोणत्याहि उपनिषदांत कर्मबंधांतून सुटण्याचा हा मार्ग सांगितलेला नाही. केवळ तर्काच्या जोरावर तो उभारलेला असून तो तर्कहि शेवटपर्यंत टिकत नाहीं. सारांश, कर्मानें कर्मातून सुटका होण्याची आशा बाळगणें म्हणजे आंधळा आंधळयास वाट दाखवून तारील अशी आशा करण्याइतकेंच व्यर्थ आहे. बरें, मीमांसकांची ही युक्ति न स्वीकारितां आग्रहानें सर्व कर्में सोडून निरुद्योगी बसण्यानें कर्माचें बंधन सुटेल म्हणावें तर तसेंहि होऊं शकत नाहीं. कारण, अनारब्ध कर्मांचीं फळें भोगणें अद्याप शिल्लक रहातें इतकेंच नव्हे, तर कर्म सोडण्याचा आग्रह व स्वस्थ बसणें, हीं दोन्हीं तामस कर्मेंच होतात, व या तामस कर्मांचीं फळेंहि अनारब्ध संचिताबरोबर भोगण्यास फिरून जन्म घेणें टळत नाहीं (गी. १८.७ व ८ पहा). शिवाय देह आहे तोंपर्यंत श्वासोच्छ्वास, किंवा निजणें, बसणें, इत्यादि कर्में चालू रहात असल्यामुळें सर्व कर्में सोडून देण्याचा आग्रहहि व्यर्थ होतो, या जगांत कर्म कोणासहि क्षणभर देखील चुकलें नाहीं, असें गीतेंत अनेक ठिकाणीं सांगितलें आहे (गी. ३. ५;१८. ११ पहा).

कर्म बरें असो वा वाईट असो, त्याचें फल भोगण्यास मनुष्यानें कोणता ना कोणता तरी जन्म घेऊन नेहमीं तयार असलें पाहिजे, कर्म अनादि असून त्याच्या अखंड व्यापारांत परमेश्वर हात घालीत नाहीं, सर्व कर्में सोडून देणें शक्य नाहीं, आणि मीमांसक म्हणतात त्याप्रमाणें काहीं कर्में केल्यानें व कांहीं सोडून दिल्यानें कर्मबंधापासून सुटका होत नाहीं, असें सिद्ध झाल्यावर, कर्मात्मक नामरूपाच्या विनाशी चक्रांतून सुटून त्याच्या बुडाशीं जें अमृत व अविनाशी तत्त्व आहे त्यांत जाऊन मिळण्याची मनुष्याची जी स्वाभाविक इच्छा ती तृप्त होण्यास मार्ग कोणता हा पहिला प्रश्न पुनः उद्भवतो. वेदामध्यें किंवा स्मृतिग्रंथांतून यज्ञयागादि पारलौकिक कल्याणाचीं पुष्कळ साधनें वर्णिलीं आहेत. पण मोक्षशास्त्रदृष्ट्या तीं सर्व खालच्या पायरींचीं होत. कारण, यज्ञयागादिक पुण्यकर्मांनीं स्वर्गास गेलें तरी पुण्यकर्माचें फल संपल्यावर, दीर्घकालानें कां होईना पण केव्हांना केव्हां तरी पुनः परत खालीं कर्मभूमींत येणें चुकत नाहीं (मभा. वन. २५९ व २६०; गी.८.२५व९.२०). अर्थात् कर्मांच्या कैचींतून अजीबात सुटून अमृत तत्त्वांत मिळून जाण्याचा व जन्ममरणाची कटकट कायमची दूर करण्याचा हा खरा मार्ग नव्हे हें उघड होतें. ही कटकट कायमची दूर करण्यास, म्हणजे मोक्षप्राप्ति होण्यास अध्यात्मशास्त्राप्रमाणें 'ज्ञान' हा एकच मार्ग आहे. 'ज्ञान' म्हणजे व्यवहारज्ञान अगर नामरूपात्मक सृष्टिशास्त्राचें ज्ञान असा अर्थ नसून, ब्रह्मात्मैक्यज्ञान असा या ठिकाणीं अर्थ आहे. यासच 'विद्या'

असेंहि म्हणतात, आणि "कर्मणा बध्यते जन्तुः विद्यया तु प्रमुच्यते"—मनुष्य कर्मानें बांधला जातो आणि विद्येनें मुक्त होतो—असें जें आरंभीं वचन दिलें आहे त्यात 'विद्या' याचा अर्थ 'ज्ञान' असाच विवक्षित आहे. भगवद्गीतेंत—

ज्ञानाग्निः सर्वकर्माणि भस्मसात्कुरुतेऽर्जुन ।

"ज्ञानरूप अग्नीनें सर्व कर्मे भस्म होतात" (गी.४.३७), असें भगवंतांनीं अर्जुनास सांगितलें असून महाभारतांतहि—

बीजान्यग्न्युपदग्धानि न रोहंति यथा पुनः ।
ज्ञानदग्धैस्तथा क्लेशैर्नात्मा संपद्यते पुनः ॥

"भाजलेलें बीं ज्याप्रमाणें रुजत नाहीं त्याप्रमाणें ज्ञानानें (कर्मांचे) क्लेश दग्ध झाले म्हणजे ते आत्म्यास पुनः प्राप्त होत नाहींत," असें दोन ठिकाणीं म्हटलें आहे (मभा.वन.१९९ १०६,१०७;शां.२११.१७) उपनिषदांतूनहि याचप्रमाणें "य एवं वेदाहं ब्रह्मास्मीति स इदं सर्वं भवति" (बृ.१.४.१०),—मीच ब्रह्म आहें असें जो जाणितो तोच अमृत ब्रह्म होतो; ज्याप्रमाणें कमलाच्या पानाला पाणी चिकटत नाहीं त्याप्रमाणें ज्याला हें ब्रह्मज्ञान झालें त्याला कर्मे दूषित करूं शकत नाहींत (छां.४.१४.३); ब्रह्म जाणणाराला मोक्ष मिळतो (तै.२.१); सर्व आत्ममय आहे हें ज्यानें जाणिलें त्याला पापाची बाधा लागत नाहीं (बृ.४.४.२३); "ज्ञात्वा देवं मुच्यते सर्वपाशैः" (श्वे.५.१३;६.१३)—परमेश्वराचें ज्ञान झाल्यावर सर्व पाशांतून मुक्त होतो; "क्षीयंते चास्य कर्माणि तस्मिन्दृष्टे परावरे" (मुं.२.२.८)—परब्रह्माचें ज्ञान झाल्यावर त्याच्या सर्व कर्मांचा क्षय होतो; 'विद्ययामृतमश्नुते' (ईशा.११.मैत्र्यु.७.९)—विद्येनें अमृतत्व प्राप्त होतें; 'तमेव विदित्वाऽतिमृत्युमेति नान्यः पंथा विद्यतेऽयनाय' (श्वे ३.८)—परमेश्वराला जाणिलें म्हणजे अमर होतो, याखेरीज मोक्षप्राप्तीचा मार्ग नाहीं;—याप्रमाणें ज्ञानाची महती प्रतिपादन करणारीं अनेक वचनें आहेत. आणि शास्त्रदृष्ट्या विचार केला तरीहि हाच सिद्धान्त दृढ होतो. कारण, दृश्य सृष्टींत जें कांहीं आहे तें सर्व जरी कर्ममय असलें तरी या सृष्टीला आधारभूत झालेलें जें परब्रह्म त्याचीच ही सर्व लीला असल्यामुळें कोणतेंहि कर्म परब्रह्मास बाधूं शकत नाहीं; सर्व गोष्टी करूनहि परब्रह्म पुनः अलिप्तच आहे हें उघड होतें. अध्यात्मशास्त्राप्रमाणें या जगांतील सर्व पदार्थांचें कर्म (माया) आणि ब्रह्म हे दोनच वर्ग होतात, हें या प्रकरणाच्या आरंभींच सांगितलें आहे. म्हणून ज्या कोणाला यांपैकीं एका वर्गांतून म्हणजे कर्मांतून सुटण्याची इच्छा आहे त्यानें दुसऱ्या वर्गांत म्हणजे ब्रह्मस्वरूपांत शिरावें एवढाच काय तो एक मार्ग त्यास खुला रहातो. कारण, मूळांत सर्व गोष्टींचे दोनच वर्ग असल्यामुळें कर्मांपासून मुक्त अशी ब्रह्मस्वरूपाखेरीज दुसरी अवस्थाच आतां शिल्लक रहात नाहीं. पण ब्रह्मस्वरूपाची ही अवस्था प्राप्त होण्यास

ब्रह्मस्वरूप कोणतें हें आधीं नीट कळणें जरूर आहे; नाहींपेक्षां करायला जावें एक आणि होणार भलतेंच! "विनायकं प्रकुर्वाणो रचयामास वानरम्"—मूर्ति करावयाची होती गणपतीची पण (ती न साधतां) झाली माकडाची—अशांतला प्रकार होईल! यासाठीं ब्रह्मस्वरूपाचें म्हणजे ब्रह्मात्मैक्याचें व ब्रह्माच्या अलिप्तपणाचें ज्ञान होऊन तेंच विशेषतः मरणसमयीं कायम ठेवणें एवढेंच काय तें कर्मपाशांतून सुटण्याचें खरें साधन आहे, असें अध्यात्मशास्त्रांतील युक्तिवादानेंहि प्राप्त होतें. "माझी कर्माच्या ठायीं आसक्ति नसल्यामुळें मला कर्माचा लेप लागत नाहीं हें ज्यानें जाणिलें तो कर्मपाशापासून मुक्त होतो," असें जें गीतेंत भगवंतांनी म्हटलें आहे (गी. ४.१४ व १३.२३ पहा), त्यांतील तात्पर्य हेंच आहे. तथापि या ठिकाणीं 'ज्ञान' म्हणजे नुस्तें शाब्दिक ज्ञान किंवा नुस्ती मानसिक क्रिया असा अर्थ नसून वेदान्तसूत्रांवरील शांकरभाष्यांत आरंभींच सांगितल्याप्रमाणें 'ज्ञान' म्हणजे "मानसिक ज्ञान प्रथम होऊन इंद्रियांचा जय केल्यावर ब्रह्मीभूत होण्याची अवस्था किंवा ब्राह्मी स्थिति" एवढा सर्व अर्थ दर वेळीं विवक्षित आहे, हें विसरतां कामा नये. मागील प्रकरणाचे अखेरीस ज्ञानासंबंधानें अध्यात्मशास्त्राचा हाच सिद्धान्त दिला असून महाभारतांतहि "ज्ञानेन कुरुते यत्नं यत्नेन प्राप्यते महत्"—ज्ञान अर्थात् मानसिक क्रियारूपी ज्ञान झाल्यावर मनुष्य यत्न करितो व यत्नाच्या यावाटेनेंच अखेरीस त्यास महत्तत्त्व (परमेश्वर) प्राप्त होतें,—असें जनकानें सुलभेस सांगितलें आहे (शां. ३२०.३०). मोक्षप्राप्ति होण्यास कोणत्या वाटेनें आणि कोठें जावयाचें, यापेक्षां अध्यात्मशास्त्र कधींच जास्त सांगूं शकत नाहीं. शास्त्रानें या गोष्टी सांगितल्यावर शास्त्रोक्त मार्गांत कांटे किंवा अडचणी असल्यास त्या काढून टाकून वाट साफ करणें व त्याच वाटेनें शेवटीं ध्येय वस्तूची प्राप्ति करून घेणें हें काम प्रत्येकानें आपल्या प्रयत्नानेंच केलें पाहिजे. पण हा प्रयत्नहि पातंजलयोग, अध्यात्मविचार, भक्ति, कर्मफलत्याग इत्यादि अनेक प्रकारें होऊं शकतो (गी. १२.८—१२), व त्यामुळें पुष्कळदां मनुष्य घोंटाळ्यांत पडतो. म्हणून निष्काम कर्मयोगाचा मुख्य मार्ग गीतेंत प्रथम सांगितल्यावर तत्सिद्ध्यर्थ यम—नियम-आसन-प्राणायाम-प्रत्याहार-धारणा-ध्यान-समाधिरूप अंगभूत साधनांचेंहि सहाव्या अध्यायांत वर्णन केलें आहे, आणि पुढें सातव्या अध्यायापासून परमेश्वराचें हें ज्ञान कर्मयोग आचरीत असतांच अध्यात्मविचारानें किंवा त्याहून सुलभरीत्या भक्तिमार्गानें कसें होतें हें गीतेंत सांगितलें आहे (गी. १८.५६).

कर्मबंधांतून सुटका होण्यास कर्म सोडणें हा मार्ग नसून, ब्रह्मात्मैक्यज्ञानानें बुद्धि शुद्ध ठेवून परमेश्वराप्रमाणें वागत गेल्यानें अखेरीस मोक्ष मिळतो; कर्म सोडणें हा भ्रम आहे; कारण, कर्म कोणालाच सुटत नाहीं;—एवढें जरी याप्रमाणें निर्विवाद ठरलें तरी हा मार्ग सिद्ध होण्यास जरूर लागणाऱ्या ज्ञानाच्या प्राप्तीसाठीं जो प्रयत्न

करावा लागतो तो करणें, ही गोष्ट मनुष्याचे ताब्यांतली आहे काय? किंवा नामरूपकर्मात्मक प्रकृति खेंचील तिकडे त्याला गेलें पाहिजे? हा पहिला प्रश्न अद्याप शिल्लकच आहे. "प्रकृतिं यान्ति भूतानि निग्रहः किं करिष्यति" (गी. ३.३३)—निग्रह काय करणार? प्राणिमात्र आपआपल्या प्रकृतीच्या वळणावर जातात; "मिथ्यैष व्यवसायस्ते प्रकृतिस्त्वां नियोक्ष्यति"—तुझा निश्चय फुकट आहे; तुला नको आहे तिकडे तुझी प्रकृति तुला खेंचील;—असें भगवंतांनीं (गी. १८.५९ व २.६० पहा), तर "बलवान् इंद्रयग्रामो विद्वांसमपि कर्षति" (मनु. २.२१५)—विद्वानाला देखील इंद्रियें भारी होतात—असें मनूनेंहि वर्णन केलें आहे; आणि कर्मविपाकप्रक्रियेचा निष्कर्षहि तसाच आहे. कारण, मनुष्याच्या मनांतील सर्व प्रेरणा पूर्वकर्मामुळेंच उत्पन्न होतात असें मानिल्यावर एका कर्मातून दुसऱ्या कर्मात याप्रमाणें त्यास सदैव भवचक्रांतच राहिलें पाहिजे असें अनुमान करावें लागतें. किंबहुना कर्मातून सुटण्याची प्रेरणा व कर्म हीं परस्परविरुद्ध आहेत असें म्हटलें तरीहि चालेल. आणि हें जर खरें, तर ज्ञान प्राप्त करून घेण्यास कोणीहि स्वतंत्र नाहीं अशी आपत्ति प्राप्त होत्ये. अध्यात्मशास्त्राचें या प्रश्नास असें उत्तर आहे कीं, नामरूपात्मक सर्व दृश्य सृष्टीला आधारभूत जें तत्त्व तेंच मनुष्याच्या जड देहांतहि आत्मरूपानें खेळत असल्यामुळें, मनुष्याच्या कृत्यांचा जो विचार करावयाचा तो देह व आत्मा या दोन्ही बाजूंनीं करावा लागतो. पैकीं आत्मस्वरूपी ब्रह्म मूळांत एकलें एकच असल्यामुळें तें कधींच परतंत्र असूं शकत नाहीं. कारण, एक दुसऱ्याच्या ताब्यांत जाण्यास एक आणि दुसरा हा भेद नेहमीं कायम राहिला पाहिजे. प्रकृतस्थलीं नामरूपात्मक कर्म हाच काय तो दुसरा पदार्थ आहे. पण हें कर्म अनित्य व मूळांत परब्रह्माचीच लीला असल्यामुळें परब्रह्माच्या एका भागावर जरी त्याचें पांघरूण असलें तरी परब्रह्माला तें कधींच गुलाम करूं शकत नाहीं, हें निर्विवाद आहे; शिवाय जो आत्मा कर्मसृष्टींतील व्यापारांचें एकीकरण करून सृष्टिज्ञान उत्पन्न करितो तो कर्मसृष्टीहून भिन्न म्हणजे ब्रह्मसृष्टींतलाच असला पाहिजे हें पूर्वींच सांगितलें आहे. म्हणून परब्रह्म आणि मूळांत त्याचाच अंश जो शारीर आत्मा हे दोन्ही मूळचेच स्वतंत्र म्हणजे कर्मात्मक प्रकृतीच्या सत्तेबाहेरच्या मुलखांतले आहेत, असें निष्पन्न होतें. पैकीं परमात्मा अनंत व सर्वव्यापी असून नेहमींच शुद्ध मुक्तावस्थेंत असतो, यापलीकडे त्याचें ज्ञान मनुष्याच्या बुद्धीस होऊं शकत नाहीं. पण या परमात्म्याचा अंश जो जीवात्मा तो मूळांत शुद्ध मुक्तस्वभाव, निर्गुण व अकर्ता असला, तरी देह व बुद्धयादि इंद्रियें यांच्या कोंडींत सांपडला असल्यामुळें तो मनुष्याच्या मनांत जें स्फुरण उत्पन्न करितो त्याचें प्रत्यक्षानुभवरूपी ज्ञान आपणांस होऊं शकतें. मोकळ्या वाफेंत कांहीं जोर नसतांहि ती एखाद्या भांड्यांत कोंडली म्हणजे मग त्याच वाफेचा

भांड्यावर ज्याप्रमाणें दाब बसूं लागतो, त्या न्यायानें अनादिपूर्वकर्मार्जित जड देह व इंद्रियें यांनीं परमात्म्याचा अंशभूत जीव(गी.१५.७)कोंडला गेला, म्हणजे या कोंडींतून त्याची सुटका करून देणारीं (किंवा मोक्षानुकूल) कर्में करण्यास देहेंद्रियांची प्रवृत्ति होऊं लागत्ये; व यालाच व्यावहारिकदृष्ट्या 'आत्म्याची स्वतंत्र प्रवृत्ति' असें म्हणतात. 'व्यावहारिकदृष्ट्या' म्हणण्याचें कारण असें कीं, शुद्ध मुक्तावस्थेंत किंवा 'तात्त्विक दृष्ट्या' आत्मा हा निरिच्छ व अकर्ता असून सर्व कर्तृत्व प्रकृतीचें आहे (गी. १३.२९;वे.सू.शांभा.२.३,४०). पण ही प्रकृति आपण होऊनच मोक्षानुकूल कर्में करित्ये असें सांख्यांप्रमाणें वेदान्ती म्हणत नाहींत. कारण, तसें मानिलें तर जड प्रकृति आंधळेपणानें अज्ञान्यांसहि मुक्त करूं शकेल असें प्राप्त होतें. आणि मूळांत जो आत्मा अकर्ता तो स्वतंत्ररीत्या म्हणजे निमित्तावांचून आपल्या नैसर्गिक गुणांनींच प्रवर्तक बनतो, असेंहि म्हणतां येत नाहीं. म्हणून आत्मा मूळांत जरी अकर्ता आहे तरी कोंडीच्या निमित्तामुळें तो तितक्यापुरता दर्शनीं प्रेरक बनतो, आणि कोणत्याहि निमित्तानें त्याचें ठायीं एकदां हें आगंतुक प्रेरकत्व आलें म्हणजे तें कर्माच्या कायद्याहून भिन्न म्हणजे स्वतंत्रच असतें, अशा शब्दांनीं आत्मस्वातंत्र्याचा हा सिद्धान्त वेदान्तशास्त्रांत सांगावा लागतो. स्वतंत्र म्हणजे निर्निमित्तक नव्हे, आणि आत्मा आपल्या मूळ शुद्धावस्थेंत कर्ताहि असत नाहीं. पण दर वेळीं ही लांबलचक कर्मकथा सांगत न बसतां यासच थोडक्यांत आत्म्याची स्वतंत्र प्रवृत्ति किंवा प्रेरणा असें म्हणण्याची वहिवाट आहे. आत्मा कोंडीच्या उपाधींत सांपडल्यामुळें तद्द्वारा इंद्रियांस मिळणारी ही स्वतंत्र प्रेरणा, आणि बाह्य सृष्टींतील पदार्थांच्या संयोगानें इंद्रियांचे ठायीं उत्पन्न होणारी प्रेरणा या दोन्ही अगदीं भिन्न आहेत. खा, पी, चैन कर या इंद्रियांच्या प्रेरणा होत; आणि आत्म्याची प्रेरणा मोक्षानुकूल कर्में करण्यास सांगत असत्ये. पहिली प्रेरणा नुस्त्या बाह्य म्हणजे कर्मसृष्टींतली आहे, आणि दुसरी आत्म्याची म्हणजे ब्रह्मसृष्टींतली आहे; आणि या दोन्ही प्रेरणा प्रायः परस्परविरोधी असल्यामुळें त्यांच्या झगडयांतच मनुष्याचें सर्व आयुष्य जात असतें. पैकीं संशयाच्या स्थळीं कर्मसृष्टीची प्रेरणा न स्वीकारितां (भाग.११ १०.४), शुद्ध आत्म्याच्या स्वतंत्र प्रेरणेप्रमाणें मनुष्य वागूं लागला,—आणि यालाच खरें आत्मज्ञान किंवा आत्मनिष्ठता असें म्हणतात,—म्हणजे तो जे व्यवहार करितो ते स्वभावतःच मोक्षानुकूल होऊन अखेर—

विशुद्धधर्मा शुद्धेन बुद्धेन च स बुद्धिमान् ।
विमलात्मा च भवति समेत्य विमलात्मना ।
स्वतंत्रश्च स्वतंत्रेण स्वतंत्रत्वमवाप्नुते ॥

"मूळांत **स्वतंत्र** शारीर आत्मा नित्य,शुद्ध,बुद्ध, निर्मल व **स्वतंत्र** अशा परमात्म्यांत

मिळून जातो"(मभा. शां. ३०८,२७–३०). ज्ञानानें मोक्ष मिळतो असें जें वर म्हटलें आहे त्याचा अर्थ हाच होय. परंतु, उलटपक्षीं जड देहेंद्रियांच्या प्राकृत धर्माचें म्हणजे कर्मसृष्टींतील प्रेरणेचें प्राबल्य झालें म्हणजे मनुष्याला अधोगति प्राप्त होत्ये. देहेंद्रियांस मोक्षानुकूल कर्में करण्यास लावून ब्रह्मात्मैक्यज्ञानानें मोक्ष मिळविण्याची कोंडलेल्या शारीर आत्म्याची जी ही स्वतंत्र शक्ति ती मनांत आणूनच भगवंतांनीं—

उद्धरेदात्मनाऽऽत्मानं नात्मानमवसादयेत् ।
आत्मैव ह्यात्मनो बन्धुरात्मैव रिपुरात्मनः ॥

"मनुष्यानें आपण होऊनच आपला उद्धार करावा. आपण आपल्या स्वतःला खचूं देऊं नये. कारण, (प्रत्येकजण) आपणच आपल्या स्वतःचा बंधु (हितकर्ता) आणि आपणच आपला शत्रु (नाशकर्ता) आहे" (गी. ६.५),—असें आत्मस्वातंत्र्याचें म्हणजेच स्वावलंबनाचें तत्त्व अर्जुनास उपदेशिलें आहे; आणि त्याच हेतूनें योगवासिष्टांत दैवाचें निराकरण करून पौरुषाची महती विस्तारानें वर्णिली आहे (यो. २सर्ग४–८). सर्वांभूतीं एक आत्मा हें तत्त्व ओळखून याप्रमाणें मनुष्य जें आचरण करितो त्यासच सदाचरण किंवा मोक्षानुकूल आचरण असें म्हणतात; आणि अशा तऱ्हेच्या आचरणाकडे देहेंद्रियांची प्रवृत्ति करणें हा कोंडलेल्या जीवात्म्याचा स्वतंत्र धर्म असल्यामुळें दुराचारी मनुष्यास त्याचें अंतःकरण सदाचाराच्याच तर्फेची साक्ष देतें, व त्यामुळें दुराचारी मनुष्यासहि आपल्या कर्माचा पश्चात्ताप होत असतो. आधिदैवतपक्षांतील पंडित याला सदसद्विवेकबुद्धिरूप देवतेचें स्वतंत्र स्फुरण असें म्हणतात. पण तात्त्विकदृष्ट्या विचार केला म्हणजे बुद्धि हें इंद्रिय जडप्रकृतीचाच विकार असल्यामुळें तें स्वतः आपण होऊनच कर्माच्या कायद्यांतून सुटणें शक्य नाहीं, ही प्रेरणा त्याला कर्मसृष्टीच्या बाहेरच्या आत्म्याकडून मिळाली पाहिजे, हें उघड होतें. त्याचप्रमाणें 'इच्छास्वातंत्र्य' हा पाश्चिमात्य पंडितांचा शब्दहि वेदान्तदृष्ट्या बरोबर नाहीं. कारण, इच्छा हा मनाचा धर्म असून मागें आठव्या प्रकरणांत वर्णिल्याप्रमाणें बुद्धि आणि बुद्धीबरोबरच मनहि कर्मात्मक जडप्रकृतीचा अस्वयंवेद्य विकार असल्यमुळें तें आपण होऊन कर्माच्या कचाटींतून सुटूं शकत नाहीं. म्हणून खरें स्वातंत्र्य मनाचें किंवा बुद्धीचें नसून आत्म्याचेंच आहे असें वेदान्तशास्त्रानें ठरविलें आहे. आत्म्याला हें स्वातंत्र कोणीं द्यावें लागत नाहीं, कोणी काढूनहि घेऊं शकत नाहीं. स्वतंत्र परमात्म्याचा अंश कोंडीच्या उपाधींत सांपडला म्हणजे तो आपण होऊन स्वतंत्र रीतीनें बुद्धि व मन यांचे ठायीं वर सांगितल्याप्रमाणें प्रेरणा करीत असतो. या अंतःकरणप्रेरणेकडे दुर्लक्ष करून कोणी वागेल तर—

येथें कोणाचें काय बा गेलें । ज्यांचें त्यानें अनहित केलें ॥

असेंच तुकोबांप्रमाणें (गी.४४४८) म्हटलें पाहिजे. भगवद्गीतेंत 'न हिनस्त्यात्मनाऽऽत्मानं'–जो आपण होऊनच आपला घात करीत नाहीं त्याला उत्तम गति मिळत्ये, असा याच तत्त्वाचा पुढें उल्लेख असून, दासबोधांतहि त्याचा स्पष्ट अनुवाद केला आहे (गी.१३.२८: दास. १७.७.७–१० पहा). दिसण्यांत अभेद्य अशा कर्मसृष्टीच्या कायद्यांनी बद्ध झाला असतांहि त्यांतलेत्यांत आपण अमुक गोष्ट स्वतंत्र रीतीनें करूं शकूं असें जें मनुष्याला स्वभावतःच वाटत असतें, त्याची उपपत्ति वरसांगितल्याप्रमाणें जडसृष्टीहून ब्रह्मसृष्टि निराळी मानल्याखेरीज दुसऱ्या कोणत्याहि प्रकारें लागत नाहीं. म्हणून अध्यात्मशास्त्र ज्याला मान्य नाहीं त्यानें या बाबतींतील मनुष्याचें नित्य दास्य तरी कबूल केलें पाहिजे, अथवा प्रवृत्तिस्वातंत्र्याचा प्रश्न अगम्य म्हणून सोडून दिला पाहिजे, दुसरा मार्ग नाहीं. प्रवृत्तिस्वातंत्र्याची किंवा इच्छास्वातंत्र्याची ही उपपत्ति जीवात्मा व परमात्मा मूळांत एकरूप आहेत या अद्वैतवेदान्ताच्या सिद्धान्तास अनुसरून आम्हीं दिली आहे (वे.सू. शांभा.२.३.४०). पण हें अद्वैत मत ज्यांना मान्य नाहीं, किंवा भक्तीसाठीं जेव्हां द्वैताचा स्वीकार करण्यांत येतो, तेव्हां जीवात्म्याचें हें सामर्थ्य त्याच्या स्वतःचें नसून त्यास परमेश्वराकडून प्राप्त होत असतें असें सांगण्यांत येतें. तथापि केव्हांहि " न ऋते श्रांतस्य सख्याय देवाः" (ऋ ४.३३.११).–थकेपर्यंत प्रयत्न करणाऱ्या मनुष्याखेरीज इतरांस देव मदत करीत नाहींत—या ऋग्वेदांतील तत्त्वाला अनुसरून जीवात्म्यास हें सामर्थ्य प्राप्त होण्यास आपण होऊन प्रथम प्रयत्न केला पाहिजे असें सांगून आत्मप्रयत्नाचें किंवा पर्यायानें आत्मस्वातंत्र्याचें तत्त्व पुनःकायमच ठेविलेलें असतें (वे.सू. २.३.४१,४२; गी.१०.५व १०). फार काय सांगावें? बौद्धधर्मी लोक आत्म्याचें किंवा परब्रह्माचें अस्तित्व मान्य करीत नाहींत; पण ब्रह्मज्ञान व आत्मज्ञान त्यांस मान्य नसलें तरी त्यांच्या धर्मग्रंथांतूनहि "अत्तना (आत्मना) चोदयऽत्तानं"— आपल्याला आपण होऊनच मार्गास लाविलें पाहिजे-हाच उपदेश केला आहे, व त्याच्या समर्थनार्थ—

अत्ता (आत्मा) हि अत्तनो नाथो अत्ता हि अत्तनो गति ।
तस्मा सञ्ञमयऽत्ताणं अस्सं (अश्वं) भद्रं व वाणिजो ॥

"आपणच आपले मालक असून आपल्या आत्म्याखेरीज आपल्याला दुसरा तारणारा नाहीं; म्हणून एखादा व्यापारी ज्याप्रमाणें आपल्या चांगल्या घोड्याचें संयमन करितो त्याप्रमाणें आपणच आपलें नीट संयमन केलें पाहिजे"—असें सांगून (धम्मपद ३८०) गीतेप्रमाणें आत्मस्वातंत्र्याचें अस्तित्व व अवश्यकता वर्णिली आहे (महापरिनिब्बाणसुत्त २,३३–३५पहा) आधिभौतिक फ्रेंच पंडित कान्ट याची गणनाहि याच वर्गांत केली पाहिजे. कारण, कोणताहि अध्यात्मवाद जरी त्यास कबूल

नाहीं, तरी प्रयत्नानें मनुष्यास आपलें वर्तन व परिस्थिति सुधारितां येल्ये ही गोष्ट त्यानें प्रत्यक्षसिद्ध म्हणून, म्हणजे उपपत्तीवांचूनच, स्वीकारलेली आहे.

कर्मपाशांतून मुक्त होऊन सर्वांभूतीं एक आत्मा हें ओळखण्याची जी आध्यात्मिक पूर्णावस्था ती प्राप्त होण्यास ब्रह्मात्मैक्यज्ञान हेंच एक वस्ताद औषध असून तें ज्ञान प्राप्त करून घेणें ही आपल्या ताब्यांतली गोष्ट आहे, एवढें जरी याप्रमाणें सिद्ध झालें तरी या स्वतंत्र आत्म्यासहि आपल्या छातीवरील प्रकृतीचें दडपण एकदम म्हणजे एका क्षणांत झुगारून देतां येत नाहीं, ही दुसरी गोष्टहि पुनः लक्षांत ठेविली पाहिजे. एखादा कारागीर आपल्यापरी उत्तम कुशल असला तरी हत्याराखेरीज त्याचें चालत नाहीं व हत्यारें वाईट असल्यास तीं नीट करून घेण्यांत त्याचा जरा वेळ मोडतो, त्याप्रमाणेंच जीवात्म्याचीहि गोष्ट आहे. ज्ञानप्राप्तीची प्रेरणा करण्यास जीवात्मा स्वतंत्र खरा, पण तात्त्विकदृष्ट्या मूळांत तो निर्गुण व केवल, किंवा मागें सातव्या प्रकरणांत सांगितल्याप्रमाणें डोळस पण लंगडा असल्यामुळें (मैत्र्यु. ३. २, ३; गी. १३. २०), सदर प्रेरणेप्रमाणें पुढें एखादें कर्म करण्यास जी सामग्री किंवा साधनें,— उदाहरणार्थ, कुंभारास चाक इ०—लागतात तीं या आत्म्याजवळ स्वतःचीं असत नाहींत. देह आणि बुद्ध्यादि इंद्रियें हे सर्व मायात्मक प्रकृतीचे विकार होत. म्हणून जीवात्म्याला आपल्या सुटकेचें कामहि प्रारब्धकर्मानुसार प्राप्त झालेल्या देहेंद्रियादिक उपाधींच्या द्वारानेंच करून घेणें भाग आहे. या देहेंद्रियसाधनांपैकीं बुद्धि हें इंद्रिय मुख्य असल्यामुळें आत्म्याला कोणतीहि गोष्ट इंद्रियांकडून कर्तव्य असल्यास त्यासाठीं बुद्धीला प्रथम योग्य प्रेरणा करावी लागत्ये. पण पूर्वकर्मानुसार प्रकृतिस्वभावाप्रमाणें ही बुद्धि नेहमींच शुद्ध व सात्त्विक असेल असा नेम नाहीं. म्हणून त्रिगुणात्मक प्रकृतीच्या पसाऱ्यांतून सुटून ही बुद्धि अंतर्मुख, सात्त्विक किंवा आत्मनिष्ठ, म्हणजे आत्म्याच्याच प्रेरणेचे हुकूम ऐकून त्याचें ज्यांत कल्याण आहे तींच कर्में करण्याचा निश्चय करणारी, होण्यास बराच काल वैराग्याचा अभ्यास करावा लागतो. इतकें झालें तरी भूक, तहान वगैरे देहधर्म व ज्या संचित कर्मांचीं फळें भोगण्यास सुरवात झाली तीं कर्में मरेपर्यंत सुटत नाहींत तीं नाहींतच. म्हणून कोंडीच्या उपाधीमुळें देहेंद्रियांस मोक्षानुकूल कर्में करण्याची मूळ प्रेरणा करण्यास आत्मा जरी स्वतंत्र आहे, तरी प्रकृतीच्या मार्फतच पुढें सर्व गोष्टी करावयाच्या असल्यामुळें तितक्यापुरता, सुतार, कुंभार इ० कारागिरांप्रमाणें तोच आत्मा परावलंबी होतो व देहेंद्रियादि हत्यारांची शुद्धि करून तीं ताब्यांत आणण्याचें काम त्यास प्रथम करावें लागतें (वे. सू. २. ३. ४०). हें काम एकदम होणें शक्य नसून धैर्यानें हळूहळू केलें पाहिजे; एरवीं बुजक्या घोड्याप्रमाणें इंद्रियें उलट खाल्ल्याखेरीज रहाणार नाहींत. यासाठीं भगवंतांनीं इंद्रियनिग्रह करण्यास बुद्धीला धृतीची किंवा

धैर्याची मदत पाहिजे (गी.६.२५)असें सांगितलें आहे; आणि पुढें अठराव्या अध्यायांत बुद्धीप्रमाणें धृतीचे सात्त्विक, राजस आणि तामस असे नैसर्गिक तीन भेद दाखविले आहेत (गी.१८.३३–३५) यांपैकीं तामस व राजस पायऱ्या सोडून देऊन बुद्धि सात्त्विक करण्यास इंद्रियनिग्रह करावा लागतो, म्हणून सहाव्या अध्यायांत अशा प्रकारच्या इंद्रियनिग्रहाभ्यासरूप योगाला योग्य स्थल, आसन व आहार कोणते यांचें संक्षिप्त वर्णन केलें आहे. याप्रमाणें 'शनैः शनैः'(गी.६.२५) अभ्यास केल्यावर चित्त स्थिर होऊन इंद्रियें ताब्यांत येतात, व पुढें कालेकरून (एकदम नव्हे) ब्रह्मात्मैक्यज्ञान होऊन मग "आत्मवन्तं न कर्माणि निबध्नन्ति धनंजय"—त्या ज्ञानानें कर्माचें बंधन सुटतें, असें गीतेंत सांगितलें आहे (गी.४.३८–४१). परंतु भगवान् एकान्तीं योगाभ्यास करण्यास सांगातात (गी.६.१०) म्हणून जगाचे सर्व व्यवहार सोडून योगाभ्यासांतच सर्व आयुष्य घालविणें हें गीतेचें तात्पर्य असा अर्थ समजावयाचा नाहीं. आपल्याजवळ जें कांहीं थोडेबहुत भांडवल असेल तेवढ्यावरच प्रथम व्यापार सुरू करून हळूहळू त्या व्यापारानेंच जसा एखादा व्यापारी अखेर अपार संपत्ति मिळवितो, तद्वतच गीतेंतील कर्मयोगाची गोष्ट आहे. आपणास शक्य तेवढा इंद्रिय निग्रह करून प्रथम कर्मयोगास सुरुवात करावी लागत्ये, व त्यानेंच अखेर अधिकाधिक इंद्रियनिग्रहसामर्थ्य प्राप्त होत असतें. तथापि नेहमीं अगदीं चवाठ्यावर बसूनहि चालत नाहीं. कारण, त्यामुळें बुद्धीस लागलेली एकाग्रतेची संवय कदाचित कमी होण्याचाहि संभव असतो. म्हणून कर्मयोग एकसारखा चालवित असतां थोडा वेळ नित्य किंवा मधूनमधून कांहीं काल एकान्ताचें सेवन करणेंहि जरूर पडतें (गी.१३.१०) पण त्यासाठीं जगाचे व्यवहार सोडावे असें भगवान कोठेंहि सांगत नाहींत. उलट जगाचे व्यवहार निष्काम बुद्धीनें करितां यावे यासाठीच इंद्रियनिग्रहाचा हा अभ्यास करण्यास सांगितलें असून तो चालू असतां त्याबरोबरच निष्काम कर्मयोगहि यथाशक्ति प्रत्येकानें नेहमीं आचरिला पाहिजे, पूर्ण इंद्रियनिग्रह सिद्ध होईपर्यंत वाट पहात बसूं नये, असा गीतेचा उपदेश आहे. मनुष्य बुद्धिमान् व निग्रही असेल तर अशा प्रकारच्या योगाभ्यासानें सहा महिन्यांत साम्यबुद्धि प्राप्त होत्ये, असें मैत्र्युपनिषदात व महाभारतांत सांगितलें आहे (मैत्र्यु.६.२८;मभा.शां.२३९.३२;अश्व. अनुगीता १९.६६). परंतु भगवंतांनी वर्णिलेली बुद्धिची ही सात्त्विक, सम, किंवा आत्मनिष्ठ स्थिति सहा महिन्यांतच काय, पण प्रकृतिस्वभावाप्रमाणें सहा वर्षांतहि कित्येकांस प्राप्त व्हावयाची नाहीं;आणि हा अभ्यास अपुरा राहिल्यानें या जन्मांत पुरी सिद्धि प्राप्त होणार नाहीं इतकेंच नव्हे, तर पुढील जन्मीं पुनःपहिल्यापासून सुरुवात करावी लागल्यामुळें पुढल्या जन्मींचा योगाभ्यासहि पुनः पूर्वीइतकाच अपुरा राहून, अशा पुरुषास पूर्ण सिद्धि कधींहि मिळावयाची नाहीं अशी

या ठिकाणीं शंका येत्ये; आणि त्यामुळें असेंहि वाटणें संभवनीय आहे की, कर्मयोगाचें आचरण करूं लागण्यापूर्वी पातंजल योगानें पुरी निर्विकल्प समाधि लावण्यास प्रथम शिकलें पाहिजे. अर्जुनाच्या मनांत हीच शंका येऊन अशा प्रसंगीं मनुष्यानें काय करावें असा श्रीकृष्णास त्यानें गीतेच्या सहाव्या अध्यायांत (गी. ६.३७-३९) प्रश्न विचारला आहे. या प्रश्नास भगवंतांनी असें उत्तर दिलें आहे कीं, आत्मा हा अमर असल्यामुळें त्यावर लिंगशरीरद्वारा या जन्मीं जे थोडेबहुत संस्कार होतात तेच पुढें कायम राहून हा 'योगभ्रष्ट' म्हणजे कर्मयोग पुरा न साधतां त्यापासून भ्रष्ट झालेला पुरुष पुढच्या जन्मी आपल्या प्रयत्नास तेथपासून पुढें सुरुवात करितो, आणि असें होतां होतां क्रमानें "अनेकजन्मसंसिद्धस्ततो याति परां गतिम्"—(गी. ६.४५)—अनेक जन्मांनीं त्याला अखेर पूर्ण सिद्धि प्राप्त होऊन मोक्ष मिळतो. "स्वल्पमप्यस्य धर्मस्य त्रायते महतो भयात्" (गी २.४०)—या धर्माचें म्हणजे कर्मयोगमार्गाचें थोडेंहि आचरण मोठ्या संकटांतून सोडवितें—असें जें दुसऱ्या अध्यायांत म्हटलें आहे तें याच सिद्धान्तास अनुलक्षून आहे. सारांश, मनुष्याचा आत्मा मूळांत स्वतंत्र असला तरी पूर्वकर्मानुसार आपल्याला प्राप्त झालेल्या देहाच्या अशुद्ध प्रकृतिस्वभावामुळें एकाच जन्मांत मनुष्यास पूर्ण सिद्धि मिळणें शक्य नसतें. परंतु तेवढ्यानें "नात्मानमवमन्येत पूर्वाभिरसमृद्धिभिः" (मनु. ४.१३७)—कोणीं निराश होऊं नये, अगर एकाच जन्मांत परम सिद्धि मिळविण्याच्या दुराग्रहांत पडून पातंजल योगाभ्यासांत, म्हणजे इंद्रियांची केवळ कसरत करण्यांतच, सर्व आयुष्यहि फुकट दवडूं नये. आत्म्याला कांहीं घाई नाहीं, आज साध्य असेल तेवढें योगबल पदरांत पाडून घेऊन कर्मयोगाच्या आचरणास सुरुवात करावी, म्हणजे त्यानेंच हळूहळू बुद्धि अधिकाअधिक सात्त्विक व शुद्ध होऊन कर्मयोगाचें हें स्वल्पाचरणच काय, पण जिज्ञासा देखील, चरकांत घातल्याप्रमाणें मनुष्याला बळेंच पुढें पुढें ढकलून, अखेरीस आज नाहीं तर उद्यां, या जन्मीं नाहीं तर पुढच्या जन्मीं, त्याच्या आत्म्याला पूर्ण ब्रह्मप्राप्ति करून देत असत्ये, व त्यामुळें या कर्मयोगमार्गाचें अत्यंत स्वल्पाचरण किंवा जिज्ञासा देखील कधींहि फुकट जात नाहीं, हा कर्मयोगमार्गांतील विशेष गुण होय असें गीतेंतच भगवंतांनीं स्पष्ट म्हटलें आहे (गी. ६, १५ वरील आमची टीका पहा). केवळ या जन्माकडे दृष्टि न देतां व धीर न सोडितां आपण आपला निष्काम कर्म करण्याचा उद्योग मात्र स्वतंत्रेनें व धिमेपणानें यथाशक्ति चालू ठेविला पाहिजे. प्राक्तनसंस्कारामुळें प्रकृतीचा जो दुवा या जन्मांत किंवा आज उकलत नाहीं असें वाटतें तोच क्रमाक्रमानें वाढत जाणाऱ्या कर्मयोगाच्या अभ्यासानें उद्यां किंवा पुढील जन्मीं आपोआप सैल होतो; आणि असें होतां होतां "बहुनां जन्मनामन्ते ज्ञानवान्मां प्रपद्यते" (गी. ७.१९)—केव्हांना केव्हां तरी पूर्ण

ज्ञानप्राप्तीनें प्रकृतीचा बंध किंवा पारतंत्र्य सुटून आत्म्याला अखेर आपली मूळची पूर्ण निर्गुण मुक्तावस्था म्हणजे मोक्ष प्राप्त होतो. मनुष्य काय करूं शकणार नाहीं? "नर करनी करे तो नरका नारायण होय" अशी जी म्हण प्रचारांत आहे ती या वेदान्तांतील सिद्धान्ताचाच अनुवाद असून योगवासिष्ठकारांनी याच कारणास्तव मुमुक्षुप्रकरणांत उद्योगाची प्रशंसा करून उद्योगानें सर्व कांहीं अखेर प्राप्त होतें असें निःसंशय विधान केलें आहे (यो २.४.१०—१८).

असो. ज्ञान प्राप्त करून घेण्याचा प्रयत्न करण्यास जीवात्मा मूळांत स्वतंत्र असून स्वावलंबनपूर्वक दीर्घोद्योगानें अखेर केव्हांना केव्हां तरी प्राक्तनकर्माच्या कचाटींतून त्याची मुटका होत्ये हें जरी याप्रमाणें निश्चित झालें, तरी कर्मक्षय म्हणजे काय व तो केव्हां होतो याचा आणखी थोडासा खुलासा करणें जरूर आहे. कर्मक्षय म्हणजे सर्व कर्मांच्या बंधांतून पूर्ण म्हणजे निःशेष मुटका असा अर्थ आहे. पण पुरुष ज्ञानी झाला तरीहि त्याचा देह आहे तोंपर्यंत तहान, भूक, निजणें, बसणें, इत्यादि कर्में सुटत नसून प्रारब्ध कर्माचा क्षयहि भोगाखेरीज होत नसल्यामुळें आग्रहानें त्याला देहत्यागहि करितां येत नाही हें पूर्वी सांगितलें आहे. म्हणून ज्ञान होण्यापूर्वी केलेल्या सर्व कर्मांचा ज्ञानानें जरी नाश झाला तरी ज्ञानोत्तर यावज्जीव ज्ञानी पुरुषास थोडें वा बहुत कर्म करणें प्राप्त होतें, व तेव्हां अशा कर्मापासून त्याची सुटका कशी होणार? आणि सुटका नाहीं म्हणजे पूर्वकर्मक्षय किंवा पुढें मोक्षहि नाहीं, अशी या बाबतींत शंका येण्याचा संभव आहे. वेदान्तशास्त्राचें याला असें उत्तर आहे कीं, नामरूपात्मक कर्म ज्ञानी मनुष्याच्या नामरूपात्मक देहास जरी कधींच सुटत नाहीं, तरी आत्म्यानें तें कर्म आपल्या अंगावर घेणें किंवा न घेणें ही गोष्ट त्याच्या स्वाधीनची असल्यामुळें इंद्रियांचा जय करून कर्माच्या ठिकाणीं प्राणिमात्राची जी आसक्ति असत्ये तिचा जर आपण क्षय केला तर कर्में करूनहि त्यांची नांगी मोडल्यासारखी होत्ये. कर्म स्वभावतः आंधळें, अचेतन किंवा मेलेलें आहे. ते आपण होऊन कोणास धरीत नाहीं आणि सोडीतहि नाहीं, तें स्वतः बरें नाहीं आणि वाईटहि नाहीं. मनुष्य आपला जीव या कर्मांत गुंतवून आपल्या आसक्तीनें तें बरें किंवा वाईट, शुभ किंवा अशुभ ठरवित असतो. म्हणून, ही ममत्वयुक्त आसक्ति सुटली म्हणजे कर्माचा बंध तुटला म्हणावयाचा; मग तीं कर्में राहोत वा जावोत. खरें नैष्कर्म्य यांतच आहे, कर्में सोडण्यांत नाहीं (गी. ३.४); तुझा अधिकार कर्में करण्यापुरता आहे, फल मिळणें किंवा न मिळणें ही तुझ्या अधिकारांतील गोष्ट नव्हे (गी,२.४७); "कर्मेंद्रियैः कर्मयोगमसक्तः" (गी. ३.७)—फळाची आशा न ठेवितां कर्मेंद्रियांना कर्में करूं दे; "त्यक्त्वा कर्मफलासंगम्" (गी.४.२०)—कर्मफल सोडून देऊन, "सर्वभूतात्मभूतात्मा कुर्वन्नपि न

लिप्यते" (गी.५.७)—सर्व भूतांचे ठिकाणीं समबुद्धि झालेल्या पुरुषानें कर्मे केलीं तरी तीं त्याला बांधीत नाहींत, "सर्वकर्मफलत्यागं कुरु" (गी. १२.११)—सर्व कर्मफलांचा त्याग कर; "कार्यमित्येव यत्कर्म नियतं क्रियते" (गी. १८.९)—केवळ कर्तव्य म्हणून प्राप्त झालेलें जें कर्म करितात तें सात्त्विक; "चेतसा सर्वकर्माणि मयि संन्यस्य" (गी.१८.५७)—सर्व कर्मे मला अर्पण करून वाग; इत्यादि जो उपदेश गीतेंत ठिकठिकाणीं आहे त्यांतील बीज हेंच आहे. ज्ञानी मनुष्यानें सर्व व्यावहारिक कर्मे करावीं कीं करूं नये, हा प्रश्न स्वतंत्र आहे; व त्यासंबंधानें गीताशास्त्राचा सिद्धान्त काय आहे याचा विचार पुढील प्रकरणांत करण्यांत येईल. ज्ञानानें सगळीं कर्मे भस्म होतात याचा खरा अर्थ काय एवढेंच सध्यां पहाणें आहे, आणि वर दिलेल्या वचनांवरून गीतेचा या बाबतींत काय अभिप्राय आहे हें व्यक्त होतें. व्यवहारांतहि हाच न्याय आपण सर्वत्र लागूं करितों. उदाहरणार्थ, अजाणतेपणानें एखाद्यानें जर दुसऱ्यास धक्का दिला तर आपण त्या मनुष्यास दांडगा म्हणत नाहीं; व फौजदारी कायद्यांतहि केवळ अपघातानें घडलेल्या हत्येस खून समजत नाहींत. अग्नीनें घर जाळिलें किंवा पावसाच्या प्रलयानें शेत वाहून गेलें, तर अग्नीस किंवा पावसास कोणी गुन्हेगार समजतो काय? नुसत्या कर्माकडेच नजर दिली तर प्रत्येक कर्मांत मनुष्याच्या दृष्टीनें कांहींना कांहीं तरी खोडी, दोष किंवा वाईटपणा सांपडणारच,—"सर्वारंभा हि दोषेण धूमेनाग्निरिवावृताः" (गी.१८.४८). परंतु गीता जो दोष सोडा म्हणत्ये तो हा नव्हे. मनुष्याचें कोणतेंहि कर्म आपण ज्या अर्थानें शुभाशुभ म्हणतों, तो बरे वाईटपणा कर्मांत नसून तें कर्म करणाऱ्या पुरुषाच्या बुद्धिवर अवलंबून असतो, हें लक्षांत घेऊन कर्माचा वाईटपणा काढणें म्हणजे कर्त्यानें आपली बुद्धि किंवा मन शुद्ध ठेवणें होय, असा गीतेंत सिद्धान्त केला आहे(गी.२. ४९—५१); आणि उपनिषदांतहि—

मन एव मनुष्याणां कारणं बंधमोक्षयोः ।
बन्धाय विषयासंगि मोक्षे निर्विषयं स्मृतम् ॥

"मनुष्याला (कर्माचा) बंध किंवा मोक्ष घडण्यास मन हेंच (एव) कारण आहे; मन विषयासक्त झालें म्हणजे बंध, आणि निर्विषय म्हणजे निष्काम किंवा निःसंग झालें म्हणजे मोक्ष,"—याप्रमाणें कर्म करणाऱ्या मनुष्याच्या बुद्धीला प्राधान्य दिलें आहे (मैत्र्यु. ६. ३४; अमृतबिंदु. २). ब्रह्मात्मैक्यज्ञान प्राप्त करून घेऊन बुद्धीची ही साम्यावस्था कशी संपादन करावी हेंच भगवद्गीतेंत मुख्यत्वेंकरून सांगितलें आहे; आणि ही अवस्था प्राप्त झाली म्हणजे कर्मे करूनहि पूर्ण कर्मक्षय होत असतो. निराग्नि होऊन म्हणजे संन्यास घेऊन अग्निहोत्रादि कर्मे सोडिल्यानें किंवा अक्रिय राहून म्हणजे कोणतेंहि कर्म न करितां स्वस्थ बसल्यानें कर्माचा क्षय होत नाहीं

(गी. ६. १). मनुष्याची इच्छा असो वा नसो, प्रकृतीचें रहाटगाडगें नेहमीं चालू असल्यामुळें मनुष्यासहि त्याबरोबर फिरलें पाहिजे (गी. ३.३३; १८. ६०). पण अडाणी लोक अशा स्थितीत प्रकृतीच्या पारतंत्र्यांत राहून ज्याप्रमाणें नाचतात तसें न वागतां इंद्रियनिग्रहानें आपली बुद्धि स्थिर व शुद्ध ठेवून जो पुरुष सृष्टिक्रमाप्रमाणें प्राप्त झालेलें कर्म केवळ कर्तव्य म्हणून अनासक्त बुद्धीनें व शांतपणानें करतो तोच खरा विरक्त, खरा स्थितप्रज्ञ आणि ब्रह्मपदाप्रत पावलेला पुरुष होय (गी. ३. ७; ४.२१; ५.७–९; १८.११). ज्ञानी पुरुष कदाचित् कोणतेंहि व्यावहारिक कर्म न करितां संन्यास घेऊन वनांत जाऊन बसेल. परंतु अशा रीतीनें व्यावहारिक कर्में सोडिल्यामुळें त्याच्या कर्माचा क्षय झाला असें समजणें चुकीचें आहे (गी. ३.४) तो कर्म करो वा न करो, त्याच्या कर्माचा जो क्षय होतो तो त्याची बुद्धि साम्यावस्थेस पोंचल्यामुळें होत असतो, कर्म सोडिल्यामुळें किंवा न केल्यामुळें नव्हे, हें तत्त्व नेहमीं लक्षांत ठेविलें पाहिजे. अग्नीनें ज्याप्रमाणें लांकूड जळतें त्याप्रमाणें ज्ञानानें कर्म जळतात या दृष्टान्तापेक्षां कमळाच्या पानावर पाणी असूनहि सदर पानाला ज्याप्रमाणें पाणी चिकटत नाहीं त्याप्रमाणें ज्ञानी पुरुषाला—म्हणजे ब्रह्मार्पण करून अथवा आसक्ति सोडून कर्में करणाराला,—कर्माचा लेप लागत नाहीं, हा उपनिषदांतील आणि गीतेंतील दृष्टान्त कर्मक्षयाचें खरें स्वरूप दाखविण्यास अधिक समर्पक आहे (छां. ४.१४.३; गी. ५.१०). कर्म स्वरूपतः कधींच जळत नाहीं आणि जाळावयासहि नको. कर्म म्हणजे नामरूप आणि नामरूप म्हणजे दृश्य सृष्टि असें जर आहे, तर ही सर्व दृश्य सृष्टि जळणार तरी कशी ? आणि यदाकदाचित् जळली तरी सत्कार्यवादाप्रमाणें फार झालें तर तिचें नामरूप पालटेल एवढाच फरक होणार. नामरूपात्मक कर्म किंवा माया रोज पालटणारी असल्यामुळें या नामरूपाचे आपल्या रुचीप्रमाणें मनुष्यास जरी पालट करितां आले, तरी या नामरूपात्मक कर्माचा समूळ नाश करणें हें काम मनुष्य कितीहि आत्मज्ञानी झाला तरी त्यास शक्य नसून तें एका परमेश्वराचेंच आहे हें विसरतां कामा नये (वे.सू.४.४.१७ पहा). परंतु मूळारंभीं या जड कर्मात नसलेलें बरेवाईटपणाचें जें बीज मनुष्य आपल्या ममत्वबुद्धीनें त्यांत घालीत असतो त्याचा नाश करणें मनुष्यास शक्य आहे; आणि त्यानें जें काय जाळावयाचें तें हेंच होय. सर्व भूतांचे ठायीं समत्वबुद्धि ठेवून आपल्या सर्व व्यापारांतील हें ममत्वबीज ज्यानें जाळिलें तोच धन्य, कृतकृत्य व मुक्त असून, सर्व व्यापार करीत असतांहि त्याचें कर्म ज्ञानाग्नीनें दग्ध झालें असें म्हणतात (गी. ४. १९; १८. ५६). कर्में अशा रीतीनें दग्ध होणें हें सर्वस्वीं मनाच्या निर्विषयतेवर व ब्रह्मात्मैक्याच्या अनुभवावर अवलंबून असल्यामुळें, अग्नि केव्हांहि उत्पन्न केला तरी ज्याप्रमाणें दहन करण्याचा त्याचा धर्म तो

सोडीत नाहीं, तद्वत् ब्रह्मात्मैक्यज्ञान कोणत्याहि कालीं होवो, तें झाल्याबरोबर त्याचा कर्मक्षयरूप परिणाम घडून येण्यास कालावधीची अपेक्षा रहात नाहीं. ज्ञान झालें कीं, तत्क्षणींच कर्मक्षय होत असतो. तथापि इतर सर्व कालांपेक्षां मरण-काल या बाबतींत अत्यंत महत्त्वाचा मानितात. कारण, मरण हा आयुष्यांतील शेवटचा काल आहे; आणि त्याच्या पूर्वी एका कालीं ब्रह्मज्ञान होऊन अनारब्ध संचिताचा जरी क्षय झाला असला, तरी प्रारब्ध नष्ट होत नाहीं. म्हणून हें ब्रह्मज्ञान जर शेवटपर्यंत एकसारखें कायम न राहील, तर मरण येईपर्यंत मध्यंतरीं प्रारब्धकर्मानुसार जी बरी वाईट कर्में घडतील ती सर्व सकाम होऊन त्यांचें फल भोगण्यास पुनः जन्म घेणें चुकणार नाहीं. जो पुरा जीवन्मुक्त झाला त्याला ही भीति रहात नाहीं, हें कबूल आहे. पण या विषयाचा शास्त्रदृष्ट्या जेव्हां विचार करावयाचा तेव्हां मरणापूर्वी झालेलें ब्रह्मज्ञान कदाचित् शेवटपर्यंत टिकणार नाही या गोष्टीचाहि विचार करणें जरूर पडतें. म्हणून मरणापूर्वीच्या कालापेक्षां शास्त्रकार मरणकाल विशेष महत्त्वाचा मानितात; आणि तेव्हां म्हणजे मरण-कालीं पूर्ण ब्रह्मात्मैक्यज्ञानाचा अनुभव जरूर घडलेला असला पाहिजे, एरवीं मोक्ष होणें शक्य नाहीं, असें ठरावितात, याच अभिप्रायानें "अंतकालीं अनन्य भावानें माझें स्मरण केल्यानें मनुष्य मुक्त होतो" असें उपनिषदांच्या आधारें गीतेंत म्हटलें आहे (गी.८.५). या सिद्धान्ताप्रमाणें ज्याचा सारा जन्म दुराचारांत गेला तोहि केवळ मरणसमयीं परमेश्वरज्ञान झाल्यास मुक्त होतो असें प्राप्त होतें; आणि कित्येकांच्या मतें असें होणें युक्त नाहीं. पण जरा विचार केला तर यांत कांही गैर नाहीं, असें दिसून येईल. ज्याचा सारा जन्म दुराचारांत गेला त्याला केवळ मरणकालीच सुबुद्धि व ब्रह्मज्ञान होणें शक्य नाही. इतर बाबींप्रमाणेंच मन ब्रह्मनिष्ठ करण्याची संवय असावी लागत्ये; आणि उभ्या जन्मांत एकदां सुद्धां ज्याला ब्रह्मात्मैक्याचा अनुभव आलेला नाहीं, त्याला केवळ अंतकालीच तो एकदम प्राप्त होणें परम दुर्घट किंबहुना अशक्य होय. म्हणून प्रत्येकानें मन निर्विषय करण्याचा अभ्यास नित्य चालू ठेवावा, म्हणजे अंतकालींहि तीच स्थिति कायम रहावयास अडचण न पडतां, मनुष्य अखेर मुक्त होतो असें यासंबंधाचें गीतेचें दुसरें महत्त्वाचें सांगणें आहे (गी.८.६,७ व २. ७२ पहा). पण शास्त्राची छाननी करण्यासाठीं असें समजा कीं, पूर्वसंस्कारादि कारणामुळे एखाद्याला फक्त मरणसमयींच एकाएकीं परमेश्वरज्ञान प्राप्त झालें. लक्षावधि किंबहुना कोटयावधि मनुष्यांत अशा प्रकारचें एखादेंच उदाहरण सांपडणार यांत शंका नाहीं. पण तें किती दुर्मिळ व दुर्घट याचा विचार बाजूस ठेवून अशी स्थिति प्राप्त झाली तर पुढें काय होईल, हें आपणास सध्यां पहावयाचें आहे. मरणसमयीं कां होईना, पण

ज्ञान झालें असल्यामुळें अशा पुरुषाच्या अनारब्धकार्य संचिताचा क्षय होतो; आणि आरब्धकार्य संचित या जन्मींच्या भोगानें मरणकालीं संपतें. म्हणून त्याला कोणतेंच कर्म भोगावयाचें रहात नाहीं; आणि मग सर्व कर्मांपासून म्हणजे संसारचक्रापासून तो मुक्त होतो असें अर्थतःच प्राप्त होतें. हाच सिद्धान्त "अपि चेत् सदुराचारो भजते मामनन्यभाक्" इ० (गी.९.३०)—मोठा दुराचारी मनुष्यहि जर परमेश्वराला अनन्यभावेंकरून भजेल तर तो मुक्तच होतो—या गीतावाक्यांत सांगितला आहे; आणि जगांतील इतर धर्मांतहि तो ग्राह्य धरिलेला आहे अनन्यभाव म्हणजे परमेश्वराच्या ठिकाणीं ज्याच्या चित्तवृत्तीचा पूर्णपणें लय झालेला असतो असाच मनुष्य या ठिकाणीं विवक्षित आहे, चित्तवृत्ति दुसरीकडे ठेवून तोंडानें 'राम राम' वडबडणारा नव्हे, एवढें मात्र या ठिकाणीं नीट लक्षांत ठेविलें पाहिजे. सारांश, परमेश्वरज्ञानाचा महिमा असा आहे कीं, तें झाल्याबरोबर सर्व अनारब्ध संचिताचा एकदम क्षय होतो. ही अवस्था केव्हांहि प्राप्त झाली तरी इष्टच आहे. पण त्यांतलेत्यांतहि मरणसमयीं ती कायम रहाणें, किंवा पूर्वी प्राप्त झाली नसल्यास निदान अंतकालीं तरी होणें, अत्यंत अवश्यक आहे. एरवीं मरणसमयीं कांहीं तरी वासना शिल्लक राहून त्यामुळें पुनर्जन्म होणें टळणार नाहीं, व पुनर्जन्म न टळला म्हणजे मोक्षहि अंतरतो, असें आमच्या शास्त्रकारांनीं ठरविलें आहे.

कर्मबंध म्हणजे काय, कर्मक्षय कशाला म्हणतात व तो कशानें व केव्हां होतो, हें सांगितलें. आतां प्रसंगोपात्त ज्यांचीं कर्मफलें नष्ट झालीं त्यांस आणि ज्यांचा कर्मबंध सुटला नाहीं त्यांस मृत्यूनंतर वैदिक धर्माप्रमाणें कोणति गति प्राप्त होत्ये याचा थोडा विचार करून हें प्रकरण संपवूं. यासंबंधानें उपनिषदांतून पुष्कळ चर्चा केलेली असून (छां.४ १५;५.१०; बृ. ६.२.२—१६; कौ.१.२—३) त्याची एकवाक्यता वेदान्तसूत्रांच्या चवथ्या अध्यायाच्या तिसऱ्या पादांत केलेली आहे. पण ही सर्व चर्चा सांगण्याचें येथें कारण नसून फक्त भगवद्गीतेंत जे दोन मार्ग (गी. ८.२३—२७) दिले आहेत तेवढयाबद्दलच सध्यां आपणांस विचार कर्तव्य आहे. वैदिक धर्माचे कर्मकांड आणि ज्ञानकांड असे दोन प्रसिद्ध भेद आहेत. पैकीं कर्मकांड म्हणजे सूर्य, अग्नि, इंद्र, वरुण, रुद्र इत्यादि वैदिक देवतांचें यज्ञांनीं पूजन करून त्यांच्या प्रसादानें इहलोकीं पुत्रपौत्रादि संतति आणि गवाश्वादि अगर धनधान्यादि संपत्ति प्राप्त करून घेऊन मेल्यावर सद्गति मिळविणें, असा मूळ अर्थ आहे, प्रस्तुत कांळीं हा यज्ञयागादि श्रौतधर्म लुप्तप्राय झाल्यामुळें वरील उद्देश सिद्ध होण्यास देवाची भक्ति व दानधर्मादि शास्त्रोक्त पुण्यकर्में लोक करीत असतात. पण प्राचीनकाळचे लोक केवळ स्वार्थासाठींच नव्हे, तर सर्व समाजाच्या कल्याणार्थहि यज्ञांनींच देवतांचें आराधन करीत असत असें ऋग्वेदावरून स्पष्ट दिसून येतें. कारण,

वरील कामासाठी ज्या देवतांचें आनुकूल्य संपादन करावयाचें त्या म्हणजे इंद्रादि देवतांच्या स्तुतीनेंच ऋग्वेदांतील सूक्तें भरलेली असून त्यांत जागोजाग "हे देवा! आम्हांला संतति व समृद्धि दे," "आम्हांला शतायु कर," किंवा "आम्हांस, आमच्या मुलांबाळांस, आमच्या वीर पुरुषांस, अगर आमच्या गुरांढोरांस मारूं नको," अशा प्रार्थना केल्या आहेत.* हे यज्ञयाग तिन्ही वेदांनीं विहित असल्यामुळें या मार्गास 'त्रयी धर्म' असें जुनें नांव असून हे यज्ञ कसे करावे याचें ब्राह्मणग्रंथांतून विस्तृत वर्णन आहे. पण निरनिराळ्या ब्राह्मणांतून यज्ञाचे हे विधि निरनिराळ्या प्रकारें वर्णिले असल्यामुळें त्यांपैकी ग्राह्य कोणता याबद्दल पुढें शंका येऊं लागल्या, म्हणून जैमिनींनीं या परस्परविरुद्ध वाक्यांची एकवाक्यता कशी करावी याबद्दलच्या अर्थनिर्णायक नियमांचा संग्रह केला आहे. जैमिनीच्या या नियमांसच 'मीमांसासूत्रें' किंवा 'पूर्वमीमांसा' असें म्हणतात; व त्यामुळें या प्राचीन कर्मकांडास पुढें 'मीमांसकमार्ग' असें नांव मिळालें असून, तेंच नांव सध्यां रूढ असल्यामुळें आम्हींहि या ग्रंथांत पुष्कळदां त्याचाच उपयोग केलेला आहे. पण 'मीमांसा' हा शब्द जरी पुढें प्रचारांत आलेला आहे, तरी यज्ञयागादिकांचा हा कर्ममार्ग फार प्राचीन काळापासून चालत आलेला आहे, हें लक्षांत ठेविलें पाहिजे. गीतेंत 'मीमांसा' हा शब्द कोठेंच आलेला नसून या ऐवजीं 'त्रयी धर्म' (गी. ९. २०, २१) किंवा 'त्रयी विद्या' हीं नांवें येण्याचें कारणहि हेंच होय. यज्ञयागादि श्रौतकर्मप्रतिपादक ब्राह्मणग्रंथांच्या पुढले वैदिक ग्रंथ आरण्यकें व उपनिषदें होत. यांत यज्ञयागादि कर्म गौण व ब्रह्मज्ञानच काय तें श्रेष्ठ असें प्रतिपादन असल्यामुळें यांतील धर्मास 'ज्ञानकांड' असें म्हणतात. तथापि निरनिराळ्या उपनिषदांत निरनिराळे विचार असल्यामुळें त्यांचीहि एकवाक्यता करणें जरूर होतें. हें काम बादरायणाचार्यांनीं आपल्या वेदान्तसूत्रांत केलें असून या ग्रंथास ब्रह्मसूत्रें किंवा शारीरसूत्रें अगर उत्तरमीमांसा म्हणतात. अशा रीतीनें पूर्व व उत्तर मीमांसा हे अनुक्रमें कर्मकांड व ज्ञानकांड यांवरील सध्यांचे प्रधान ग्रंथ होत. वस्तुतः पहातां हें दोन्ही ग्रंथ मूळांत मीमांसेचें म्हणजे वैदिक वचनांच्या अर्थाची चर्चा करणारेच आहेत. तथापि कर्मकांडप्रतिपादकांस नुस्तें 'मीमांसक' व ज्ञानकांडप्रतिपादकांस 'वेदान्ती' असें म्हणण्याची हल्लींची वहिवाट आहे. कर्मकांडवाल्यांचें म्हणजे मीमांसकांचें असें म्हणणें आहे कीं, श्रौतधर्मात चातुर्मास्य, ज्योतिष्टोम आदिकरून यज्ञयागादि कर्मच प्रधान आहे; आणि तें जो करील त्यालाच

---

* हे मंत्र अनेक ठिकाणीं आले आहेत, पण ते सर्व न देता "मा नस्तोके तनये मा न आयौ मा नो गोषु मा नो अश्वेषु रीरिषः। वीरान्मा नो रुद्र भामितो वधीर्हविष्मंतः सदमित्त्वा हवामहे ॥" (ऋ. १. ११४, ८) एवढा प्रचारांतला मंत्रच या ठिकाणीं सांगितला म्हणजे पुरे आहे.

वेदांच्या आज्ञेप्रमाणें मोक्ष प्राप्त होतो. कोणी झाला तरी त्यानें हें यज्ञयागादिक कर्म सोडितां कामा नये. सोडील तर श्रौतधर्मास तो मुकला म्हणून समजावें. कारण, सृष्टीच्या उत्पत्तीबरोबरच वैदिक यज्ञाची उत्पत्ति झाली असून मनुष्यानें यज्ञ करून देवांना तृप्त करावें, आणि देवांनीं पर्जन्यादिक ज्या ज्या गोष्टी मनुष्यास अवश्य लागतात त्या पुरवाव्या, हें चक्र अनादि कालापासून चालत आलें आहे. हल्लीं या विचारांचें आपणांस विशेष महत्त्व वाटत नाहीं. कारण, यज्ञयागरूपी श्रौतधर्म आतां प्रचारांत नाही. पण गीताकालची स्थिति भिन्न असल्यामुळें भगवद्गीतेंत (गी. ३.१६—२५) या यज्ञचक्राचें महत्त्व वरच्याप्रमाणेंच वर्णिलें आहे. तथापि उपनिषदांतील ज्ञानानें तेव्हांहि या कर्मांना मोक्षदृष्ट्या गौणत्व आलेलें होतें, असें गीतेवरून (२.४१—४६) उघड दिसतें; आणि हेंच गौणत्व अहिंसाधर्माच्या प्रसारानें पुढें जास्त जास्त वाढत गेलें आहे. यज्ञयाग वैदिक असले तरी त्यांतील पशुवध प्रशस्त नाहीं, धान्यानेंच यज्ञ करावा, असें भागवतधर्मांत स्पष्ट प्रतिपादन केलें आहे (मभा. शां ३३६.१० व ३३७ पहा). त्यामुळें (व कांहीं अंशीं पुढें जैनांनीं याच प्रकारची उचल केल्यामुळें) श्रौतयज्ञमार्गास सध्यांच्या कालीं अशी स्थिति प्राप्त झाली आहे कीं, नित्य श्रौताग्निहोत्र पाळणारे अग्निहोत्री काशीसारख्या मोठमोठ्या धर्मक्षेत्रांतूनहि फारच थोडे आढळून येत असून ज्योतिष्टोमादि पशुयज्ञ झाल्याचें पांचपंचवीस वर्षांनीं केव्हां तरी कानीं पडतें. तथापि श्रौतधर्म सर्व वैदिक धर्माचें मूळ असल्यामुळें त्याबद्दलची आदरबुद्धि अद्याप कायम आहे, व जैमिनीचीं सूत्रें अर्थनिर्णायक शास्त्र म्हणून प्रमाण होऊन बसलीं आहेत. पण श्रौतयज्ञयागादि धर्म जरी याप्रमाणें मागें पडला तरी मन्वादि स्मृतींतील वर्णिलेले दुसरे यज्ञ—ज्यांस पंचमहायज्ञ असें म्हणतात ते—अद्याप प्रचारांत असून त्यांसहि वरील श्रौतयज्ञयागचक्रादीचाच न्याय लागू पडतो. उदाहरणार्थ, मन्वादि स्मृतिकारांनीं वेदाध्ययन हा ब्रह्मयज्ञ, तर्पण हा पितृयज्ञ, होम हा देवयज्ञ, बलि हा भूतयज्ञ, आणि अतिथिसंतर्पण हा मनुष्ययज्ञ असे पांच अहिंसात्मक व नित्य गृहयज्ञ सांगितले असून या पांच यज्ञांनीं अनुक्रमें ऋषि, पितर, देव, भूतें व मनुष्यें यांस प्रथम तृप्त केल्यावर मग कोणत्याहि गृहस्थानें आपण स्वतः अन्न ग्रहण करावें असा गार्हस्थ्यधर्माचा विधि दिला आहे (मनु. ३.६८—१२३). हे यज्ञ करून जें अन्न शिल्लक रहातें त्यास 'अमृत' असें नांव आहे, व सर्व माणसांची जेवणें प्रथम झाल्यावर जें अन्न उरतें त्यास 'विघस' असें म्हणतात (मनु. ३.२८५). अशा प्रकारचें 'अमृत' व 'विघस' अन्नच गृहस्थास विहित व श्रेयस्कर होय; व याप्रमाणें न करितां कोणी केवळ आपल्या पोटासाठींच जर अन्न शिजवून खाईल तर तो मनुष्य अघ म्हणजे पाप भक्षण करितो, व त्याला 'आघाशी' म्हणावें असें मनुस्मृतींतच नव्हे, तर ऋग्वेदांत आणि

गीतेंतहि सांगितलें आहे (ऋ. १०.११७.६; मनु. ३.११८; गी. ३.१३). या स्मार्त पंचमहायज्ञांखेरीज दान, सत्य, दया, अहिंसा असे दुसरे सर्वभूतहितप्रद धर्महि उपनिषदांतून व स्मृतिग्रंथांतून गृहस्थास विहित धरिले आहेत (तै. १. ११); आणि त्यांतच कुटुंबाची वृद्धि करून वंश कायम ठेव—'प्रजातंतुं मा व्यवच्छेत्सीः'—असा स्पष्ट उल्लेख आहे. हीं सर्व कर्में म्हणजे एक प्रकारचा यज्ञच मानिला जातो, व तीं करण्याचें कारण तैत्तिरीय संहिता असें सांगत्ये कीं, ब्राह्मण जन्मतःच आपल्या पाठीवर तीन प्रकारची ऋणें म्हणजे कर्जे घेऊन येत असतो; एक ऋषींचें, दुसरें देवांचें व तिसरें पितरांचें. पैकीं ऋषींचें ऋण वेदाभ्यासानें, देवांचे यज्ञानें व पितरांचें पुत्रोत्पत्तीनें फेडिलें पाहिजे, एरवीं त्यास गति नाहीं (तै. सं. ६. ३. १०. ५).* जरत्कारु याप्रमाणें न वागतां लग्न करण्यापूर्वीच उग्र तपश्चर्या करण्यास लागला तेव्हां संतानक्षयामुळें त्याचे यायावर नांवाचे पितर आकाशांत लोंबूं लागलेले त्याच्या दृष्टीस पडले, व त्यांच्या आज्ञेवरून पुढें त्यानें लग्न केलें, अशी भारताच्या आदिपर्वांत एक कथा आहे (मभा. आ. १३). हीं सर्व कर्में अथवा यज्ञ फक्त ब्राह्मणांनीच करावयाचे असें नाहीं; तर वैदिक यज्ञयागाखेरीज इतर कर्में यथाधिकार स्त्रीशूद्रांस देखील विहित असल्यामुळें स्मृतिकारांनीं सांगितलेल्या चातुर्वर्ण्यव्यवस्थेप्रमाणें केलेलीं सर्व कर्में—उदाहरणार्थ, क्षात्रियानें युद्ध इत्यादि—**यज्ञच** होत असा **यज्ञ** शब्दाचा व्यापक अर्थ या प्रकरणीं विवक्षित आहे. जें ज्याला विहित तें त्याचें **तप** होय असें मनूनें (११.२३६) सांगितलें असून भारतांत—

आरंभयज्ञाः क्षत्राश्च हविर्यज्ञा विशः स्मृताः ।
परिचारयज्ञाः शूद्राश्च जपयज्ञा द्विजातयः ॥

आरंभ (उद्योग), हवि, सेवा व जप हे चार **यज्ञ** क्षत्रिय, वैश्य, शूद्र व **ब्राह्मण** या चार वर्णांस यथानुक्रमें विहित आहेत असें म्हटलें आहे (मभा. शां. २३७.१२). सारांश, सृष्टींतील सर्व मनुष्यें व त्यांना लावून दिलेलीं कर्में यथार्थच **ब्रह्मदेवानें** **निर्माण केलेलीं असल्यामुळें** (मभा. अनु. ४८.३; आणि गी. ३.१० व ४.३२ पहा), चातुर्वर्ण्यादि सर्व शास्त्रोक्त कर्में हे एक प्रकारचे यज्ञ होतात; आणि प्रत्येकाच्या अधिकाराप्रमाणें हे यज्ञ म्हणजे शास्त्रोक्त कर्में, किंवा धंदे किंवा कर्तव्यव्यवहार जर त्यानें चालू ठेविले नाहींत तर सर्व समाजाचें नुकसान होऊन अखेर **नाशहि** होण्याचा संभव असतो. म्हणून या व्यापकार्थी यज्ञाची लोकसंग्रहार्थ **नेहमींच** अवश्यकता असत्ये असें प्राप्त होतें.

आतां प्रश्न असा निघतो कीं, वेदांप्रमाणें आणि चातुर्वर्ण्यादि स्मार्त व्यवस्थे-

*तैत्तिरीयसंहितेंतील वचन असें आहे—"जायमानो वै ब्राह्मणस्त्रिभिऋणवा जायते ब्रह्मचर्येण ऋषिभ्यो यज्ञेन देवेभ्यः प्रजया पितृभ्य एव वा अनृणो यः पुत्री यज्वा ब्रह्मचारिवासीति ।"

प्रमाणें गृहस्थांना विहित अशी जी ही यज्ञप्रधान वृत्ति ती सर्व कर्ममयच असल्या-मुळें हीं सांसारिक कर्मे धर्मशास्त्राप्रमाणें यथासांग म्हणजे नीतीनें व धर्माज्ञेप्रमाणें करीत गेलें तर तेवढ्यानें मनुष्य जन्ममरणाच्या फेऱ्यांतून मुक्त होतो काय? आणि मुक्त होतो असें म्हटलें तर ज्ञानाची मातब्बरी काय राहिली? ब्रह्मात्मैक्यज्ञान होऊन कर्मांचे ठायी विरक्त झाल्याखेरीज नामरूपात्मक मायेंतून किंवा जन्म मरणाच्या फेऱ्यांतून सुटका नाही, असें ज्ञानकांड म्हणजे उपनिषदें स्पष्ट सांगतात; आणि श्रौतस्मार्त धर्म बघावा तर प्रत्येकाचा सर्व संसार कर्मप्रधान किंवा व्यापकार्थी यज्ञमय आहे, असें दिसून येतें. शिवाय यज्ञार्थ केलेलीं कर्मे बंधक होत नाहीत, आणि यज्ञानेंच स्वर्गप्राप्ति होत्ये असें वेदांचेंहि स्पष्ट सांगणें आहे. स्वर्गाची गोष्ट बाजूला ठेविली तरीहि इंद्रादिक देव संतुष्ट झाल्याखेरीज पाऊस पडत नाही व यज्ञा-खेरीज देवहि संतुष्ट होत नाहींत असा नियम ब्रह्मदेवानेंच घालून दिला आहे. मग यज्ञाखेरीज म्हणजे कर्माखेरीज मनुष्याची तरी धडगत कशी लागणार?

अग्नौ प्रास्ताहुतिः सम्यगादित्यमुपतिष्ठते ।
आदित्याज्जायते वृष्टिर्वृष्टेरन्नं ततः प्रजाः ॥

“यज्ञांत हवन केलेलीं द्रव्यें अग्निद्वारा सूर्यास पोंचून सूर्यापासून पर्जन्य, पर्जन्या-पासून अन्न, आणि अन्नापासून प्रजा,” असा इहलोकींचा क्रम मनूनें, भारतांत, उपनिषदांत व गीतेंतहि दिला आहे (मनु. ३. ७६; मभा. शां. २६२. ११; मैत्र्यु. ६ ३७; व गी. ३. १४ पहा). आणि हे यज्ञ जर कर्मानेंच होणार तर कर्म सोडून चालणार कसें? यज्ञमय कर्म सोडिलें म्हणजे जगाचें रहाटगाडगें बंद पडून कोणाला खावयालाहि मिळणार नाहीं. भागवतधर्माचें व गीताशास्त्राचें याला असें उत्तर आहे कीं, यज्ञयागादिक वैदिक किंवा दुसरें कोणतेंहि स्मार्त अगर व्यावहारिक यज्ञ-मय कर्म सोडा असें आम्ही सांगत नाहीं, किंबहुना यज्ञाचें हें पूर्वापार चालत आलेलें चक्र बंद पडल्यास जग उत्सन्न होईल, असें जें तुमचें म्हणणें तें आम्हांसहि मान्य आहे. म्हणून कर्ममय यज्ञ कधींहि सोडूं नये, असा आम्हीहि सिद्धान्त करितों, (मभा. शा. ३४०; गी. ३.१६). तथापि ज्ञानानें व वैराग्यानें कर्मक्षय झाल्या-खेरीज मोक्ष नाहीं असें ज्ञानकांडांत म्हणजे उपनिषदांतूनच स्पष्ट सांगितलें आहे. म्हणून या दोन सिद्धान्तांचा मिलाफ करून सर्व कर्मे ज्ञानानें म्हणजे फलाशा सोडून निष्काम किंवा विरक्त बुद्धीनें केलीं पाहिजेत असें अखेर आम्ही म्हणतों (गी. ३. १७–१९ पहा.) स्वर्गफलाची काम्यबुद्धि मनांत ठेवून ज्योतिष्टोमादि यज्ञयाग केलेत, तर वेदांत सांगितल्याप्रमाणें स्वर्गफल तुम्हांला मिळेल यांत शंका नाहीं; कारण, वेदाज्ञा कधींहि खोटी होऊं शकत नाहीं. परंतु स्वर्गफल नित्य म्हणजे काय-मचें टिकणारें नसल्यामुळें—

**प्राप्यान्तं कर्मणस्तस्य यत्किंचेह करोत्ययम्।
तस्माल्लोकात्पुनरेत्यस्मै लोकाय कर्मणे ॥***

"इहलोकीं केलेलें जें यज्ञयागादिक पुण्यकर्म त्याचें फल स्वर्गीच्या उपभोगानें संपलें म्हणजे यज्ञ करणाऱ्या कर्मठ प्राण्याला स्वर्गांतून या कर्मलोकीं म्हणजे भूलोकीं पुनः यावें लागतें (बृ.४.४,६;वे.सू. ३.१.८; मभा. वन. २६०.३९), असें उपनिषदांतूनहि वर्णन असून स्वर्गांतून खालीं येण्याचा रस्ता कोणता तोहि छांदोग्योपनिषदांत सांगितला आहे (छां.५.१०.३–९). "कामात्मानः स्वर्गपराः" किंवा "त्रैगुण्यविषया वेदाः" (गी.२.४३,४५.) असें जें थोडें कमीपणाचें वर्णन भगवद्गीतेंत आलें आहे तें याच कर्मठ लोकांस अनुलक्षून आलें आहे, आणि नवव्या अध्यायांत "गतागतं कामकामा लभंते" (गी ९.२१)—त्यांस स्वर्ग व इहलोक यांमध्यें येरझाऱ्या कराव्या लागतात—असें पुनः स्पष्ट म्हटलें आहे. या येरझाऱ्या ज्ञानप्राप्तीखेरीज चुकत नाहींत, आणि या येरझाऱ्या चुकल्याखेरीज आत्म्याला खरें समाधान, पूर्णावस्था किंवा मोक्ष नाहीं. म्हणून यज्ञयागादिकच काय पण चातुर्वर्ण्याचीं सर्व कर्मेंहि ब्रह्मात्मैक्यज्ञानानें व साम्यबुद्धीनें आसक्ति सोडून करा, म्हणजे कर्मचक्र कायम ठेवूनहि तुम्ही मुक्तच आहां, हें सर्व गीतोपदेशाचें सार आहे (गी.१८.५.६). देवतोद्देशानें तिळ, तांदूळ किंवा पशु यांचें "इदं अमुकदेवतायै न मम" असें म्हणून अग्नींत हवन केल्यानेंच यज्ञ होतो असें नाहीं. प्रत्यक्ष पशु मारण्यापेक्षां प्रत्येकाच्या शरीरांत कामक्रोधादिक ज्या पशुवृत्ति आहेत त्यांचा साम्यबुद्धिरूप संयमाग्नींत होम करणें हा यज्ञ अधिक श्रेयस्कर होय (गी.४.३३); आणि याच अभिप्रायानें "यज्ञांपैकीं मी जपयज्ञ" अर्थात् श्रेष्ठ असें गीतेंत व नारायणीय धर्मांत भगवंतांनीं म्हटलें असून (गी.१०.२५; मभा. शां.३.३७), मनुस्मृतींतहि जपानेंच ब्राह्मण सिद्धि पावतो, मग तो दुसरें कांहीं करो वा न करो असें सांगितलें आहे (मनु. २.८७). अग्नींत आहुति टाकितांना 'न मम'—ही माझी नव्हे—असें म्हणून सदर द्रव्यावरील आपली ममत्वबुद्धि सोडणें हेंच यज्ञांतील मुख्य तत्त्व होय; आणि दानादिकांचेंहि हेंच बीज असल्यामुळें यज्ञयाग किंवा दानादि कर्में हीं एकच म्हणजे यज्ञाच्या योग्यतेचीं होतात. किंबहुना ज्यांत आपला कांहीं स्वार्थ नाहीं असें कर्म शुद्ध बुद्धीनें केल्यास तो यज्ञच होतो असें म्हटलें तरी चालेल. यज्ञाची ही व्याख्या स्वीकारिली म्हणजे बुद्धि निर्मम किंवा निष्काम ठेवून केलेलीं सर्व कर्में हा व्यापकार्थी एक मोठा यज्ञच होऊन यज्ञार्थ केलेलीं कर्में बंधक

---

*या मंत्राचा दुसरा चरण वाचितांना 'पुनरेति' आणि 'अस्मै' असा पदच्छेद करून वाचावें म्हणजे चरणांत अक्षरें कमी पडणार नाहींत. वैदिक ग्रंथ वाचितांना असें पुष्कळदां करावें लागतें.

होत नाहींत असा द्रव्यमय यज्ञास लागूं होणारा मीमांसकांचा न्याय या सर्व निष्काम कर्मास लागूं पडतो; आणि ही कर्में करितांना फलाशाहि सोडिलेली असल्यामुळें स्वर्गाच्या येरजाऱ्या न घडतां ही कर्में करूनहि मोक्षरूपी सद्गति अखेर प्राप्त होत्ये (गी. ३.९). सारांश, संसार यज्ञमय किंवा कर्ममय असला तरी तो करणारांचे दोन वर्ग होतात. एक शास्त्रोक्तरीत्या पण फलाशा ठेवून संसार करणारे (कर्मठ लोक); आणि दुसरे निष्काम बुद्धीनें केवळ कर्तव्य म्हणून संसार करणारे (ज्ञानी लोक). पैकीं पहिल्या म्हणजे निव्वळ कर्मठ लोकांस स्वर्गप्राप्तीसारखें अनित्य फळ, आणि दुसऱ्या म्हणजे ज्ञानानें किंवा निष्काम बुद्धीनें कर्में करणाऱ्या ज्ञानी पुरुषांस मोक्षाचें नित्य फल मिळतें, असा गीतेचा सिद्धान्त आहे. मोक्षासाठीं कर्में सोडण्यास गीता कोठेंच सांगत नाहीं. उलट त्याग=सोडणें या शब्दानें गीतेंत कर्मत्याग न समजतां फलत्याग असा अर्थच सर्वत्र विवक्षित आहे, असें अठराव्या अध्यायाच्या आरंभीं स्पष्ट सांगितलें आहे.

कर्मठ आणि कर्मयोगी ज्ञानी यांना मिळणारीं फलें याप्रमाणें भिन्न असल्यामुळें तीं मिळण्यास मेल्यावर प्रत्येकास भिन्नभिन्न वाटांनीं भिन्नभिन्न लोकीं जावें लागतें. या मार्गांसच अनुक्रमें 'पितृयाण आणि 'देवयान' या संज्ञा आहेत (शां. १७.१५,१६ पहा) व उपनिषदांच्या आधारें हेच दोन मार्ग गीतेच्या आठव्या अध्यायांत वर्णिले आहेत. ज्याला ज्ञान प्राप्त झालें आहे तो पुरुष—आणि हें ज्ञान निदान अंतकालीं तरी व्हावयास पाहिजे (गी.२.७२),—देहपातानंतर त्याचें शरीर चितेंत जळल्यावर त्या अग्नींतून ज्योति (ज्वाळा), दिवस, शुक्लपक्ष, व उत्तरायणाचे सहा महिने यांतून प्रयाण करीत करीत ब्रह्मपदाला जाऊन पोंचतो, व तेथें त्यास मोक्ष प्राप्त होत असल्यामुळें तो पुनः जन्म घेऊन या मृत्युलोकीं परत येत नाहीं; पण जो नुसता कर्मठ आहे म्हणजे ज्यास ज्ञान नाहीं तो त्याच अग्नींतून धूर, रात्र, कृष्णपक्ष, आणि दक्षिणायनाचे सहा महिने या क्रमानें चंद्रलोकाप्रत पोंचून त्यानें केलेल्या पुण्याचा सर्व उपभोग त्याला मिळाला म्हणजे पुनः इहलोकीं जन्म घेतो; —असा या दोन मार्गांतील भेद आहे (गी.८.२३—२७). 'ज्योति'(ज्वाला) या ऐवजीं उपनिषदांत 'अर्चिः'(ज्वाला) हा शब्द असल्यामुळें पहिल्या मार्गास 'अर्चिरादि' व दुसऱ्यास 'धूम्रादि' मार्ग अशींहि नांवें आहेत. आमचें उत्तरायण म्हणजे उत्तरध्रुवस्थानीं रहाणाऱ्या देवांचा दिवस आणि आमचें दक्षिणायन हीच त्यांची रात्र, ही परिभाषा लक्षांत आणिली म्हणजे या दोन मार्गांपैकीं अर्चिरादि (ज्योतिरादि) किंवा पहिला मार्ग आरंभापासून अखेरपर्यंत उजेडाचा आणि दुसरा किंवा धूम्रादि मार्ग काळोखाचा आहे हें उघड होतें. ज्ञान हें प्रकाशमय व परब्रह्म हें 'ज्योतिषां ज्योतिः'(गी.१३.१७)—तेजांचें तेज—असल्यामुळें देहपातानंतर

ज्ञानी पुरुषाचा मार्ग प्रकाशमय असणें हेंच युक्त असून, गीतेंत या दोन मार्गांस 'शुक्ल' व 'कृष्ण' अशा ज्या संज्ञा दिल्या आहेत त्यांचा अर्थहि प्रकाशमय आणि अंधकारमय असा आहे. गीतेंत उत्तरायणाच्या पुढील पायऱ्या सांगितल्या नाहींत. पण यास्काच्या निरुक्तांत उदगयनापुढें देवलोक, सूर्य, वैद्युत व मानस पुरुष यांचें वर्णन असून (निरुक्त १४.९), देवयानाचें उपनिषदांतून जें वर्णन आहे त्याची एक-वाक्यता करून वेदान्तसूत्रांत उत्तरायणाच्या पुढें संवत्सर, वायुलोक, सूर्य, चंद्र, विद्युत्, वरुण लोक, इंद्रलोक, प्रजापतिलोक व अखेर ब्रह्मलोक, याप्रमाणें पुढच्या सर्व पायऱ्या दिल्या आहेत (बृह. ५.१०:६.२.१५; छां. ५.१०; कौषी.१.३; वे.सू.४.३.१–६).

देवयान व पितृयाण या दोन मार्गांतील पायऱ्याचें किंवा टप्प्याचें हें वर्णन झालें. परंतु या टप्प्यांमध्यें दिवस, शुक्लपक्ष, उत्तरायण इत्यादि जे टप्पे सांगितले त्यांचा सामान्य अर्थ कालवाचक असल्यामुळें देवयान व पितृयाण या दोन मार्गांचा कालाशीं कांहीं संबंध आहे, किंवा केव्हां तरी होता कीं नाहीं, हा प्रश्न पुढें सहज उपस्थित होतो. दिवस, रात्र, शुक्लपक्ष, इत्यादि शब्दांचा अर्थ कालवाचक असला तरी अग्नि, ज्वाला, वायुलोक, विद्युत्, वगैरे ज्या दुसऱ्या पायऱ्या वर्णिल्या आहेत त्यांचा अर्थ कालवाचक होऊं शकत नाहीं; आणि ज्ञानी पुरुष दिवसां किंवा रात्रीं मेल्यानें जर त्याला भिन्नभिन्न गति प्राप्त होत्ये असें मानिलें तर ज्ञानाचेंहि महत्त्व रहात नाहीं. म्हणून वेदान्तसूत्रांत अग्नि, दिवस, उत्तरायण इत्यादि सर्वच शब्द कालवाचक न समजतां त्या शब्दांनीं तत्तदभिमानी देवता कल्पून या देवता ज्ञानी व कर्मठ पुरुषाच्या आत्म्यास निरनिराळ्या मार्गांनें ब्रह्मलोकास व चंद्रलोकास घेऊन जातात असा सिद्धान्त केला आहे (वे.सू.४,२,१९–२१;४.३.४). पण भगवद्गीतेस हें मत संमत आहे कीं नाहीं याची शंका येत्ये. कारण, उत्तरायणाच्या पुढच्या म्हणजे कालवाचक नाहींत अशा पायऱ्या गीतेंत सांगितल्या नाहींत इतकेंच नव्हे, तर हे मार्ग सांगण्याच्या अगोदर, "ज्या **कालीं** मेले असतां कर्मयोगी माघारा येतो किंवा येत नाहीं ते **काल** मी तुला सांगतों" (गी. ८.२३) असा भगवंतांनीं कालाचा स्पष्ट उल्लेख केला आहे; आणि महाभारतांत भीष्म शरपंजरीं पडले असतां देह सोडण्यास उत्तरायणाच्या म्हणजे सूर्य उत्तरेस वळूं लागण्याच्या कालाची वाट पहात होते, असें वर्णन आहे (भी.१२०;अनु.१६७). यावरून दिवस, शुक्लपक्ष किंवा उत्तरायण हे कालच मरण येण्यास केव्हांतरी प्रशस्त मानीत असत असें उघड होतें. ऋग्वेदांतहि देवयान आणि पितृयाण या दोन मार्गांचें जेथें वर्णन आहे (ऋ. १०.८८.१५ व बृ.६.२.१५), तेथें कालवाचकच अर्थ विवक्षित आहे. या व दुसऱ्या अनेक प्रमाणांवरून उत्तरगोलार्धांत ज्या स्थलीं सूर्य

क्षितिजावर सहा महिने नेहमीं दृश्य असतो त्या स्थलीं म्हणजे उत्तरध्रुवाजवळ अगर मेरुस्थानीं वैदिकऋषींची वस्ति असतां सहा महिन्यांचा उत्तरायणरूपी प्रकाशकाल मृत्यु येण्यास प्रशस्त मानण्याचा प्रघात प्रथम पडला असावा असें आमचें म्हणणें असून, त्याचें सविस्तर विवेचन आम्हीं आपल्या दुसऱ्या ग्रंथांत केलें आहे. परंतु कारण कांहीं असलें तरी ही समजूत पुष्कळ प्राचीन आहे यांत शंका नाहीं; आणि हीच समजूत देवयान व पितृयाण या दोन मार्गांत उघड नाहीं तरी पर्यायानें अंतर्भूत झालेली आहे, किंबहुना या दोन्ही मार्गांचें मूळ या प्राचीन समजुतींतच आहे असें आम्हांस वाटतें. एरवीं भगवद्गीतेंत देवयान व पितृयाण यांस अनुलक्षून एकदां 'काळ' (गी. ८. २३) व एकदां 'गति' किंवा 'सृति' म्हणजे मार्ग (गी. ८. २६ व २७) असे जे दोन भिन्नभिन्न अर्थांचे शब्द योजिले आहेत त्यांची उपपत्ति लागत नाहीं. वेदान्तसूत्रांवरील शांकरभाष्यांत देवयान व पितृयाण यांचा कालवाचक अर्थ स्मार्त असून तो कर्मयोगालाच लागतो: आणि खरा ब्रह्मज्ञानी उपनिषदांत वर्णिलेल्या श्रौत म्हणजे देवताप्रयुक्त प्रकाशमय मार्गानें ब्रह्मलोकास जातो असा भेद करून 'कालवाचक' व 'देवतावाचक' अर्थांची व्यवस्था लाविली आहे (वे. सू. शांभा. ४. २. १८—२१). पण मूळ सूत्रें पाहिलीं तर कालाची अपेक्षा न ठेवितां उत्तरायणादि शब्दांनीं देवता कल्पून देवयानाचा जो देवतावाचक अर्थ बादरायणाचार्यांनीं निश्चित केला, तोच त्यांच्या मतें सर्वत्र अभिप्रेत असावा असें दिसतें आणि गीतेंतील मार्ग उपनिषदांतील या देवयानगतीस सोडून स्वतंत्र असेल, असें मानणें युक्त नाहीं. परंतु इतक्या खोल पाण्यांत येथें शिरण्याची जरूरी नाहीं. कारण, देवयान व पितृयाण यांतील दिवस, रात्र, उत्तरायण वगैरे शब्द ऐतिहासिकदृष्ट्या मूळारंभीं कालवाचकच होते कीं नाहीं याबद्दल जरी मतभेद असला, तरी हा कालवाचक अर्थ पुढें सुटून जाऊन कालाची अपेक्षा न ठेवितां मनुष्य केव्हांहि मरो, ज्ञानी पुरुष त्याच्या कर्माप्रमाणें प्रकाशमय मार्गानें, तर नुस्ता कर्मठ अंधकारमय मार्गानें परलोकास प्रयाण करितो, एवढाच देवयान आणि पितृयाण या दोन पदांचा अर्थ अखेरीस निश्चित व रूढ झालेला आहे हें निर्विवाद आहे. मग दिवस व उत्तरायण वगैरे शब्दांनीं बादरायणाचार्य म्हणतात त्याप्रमाणें देवता समजा किंवा लक्षणेनें प्रकाशमय मार्गाच्या चढत्या पायऱ्या समजा; देवयान व पितृयाण यांचा रूढार्थ प्रकृत स्थळीं मार्गपर आहे या सिद्धान्तांत त्यामुळें कांहीं फरक होत नाहीं.

पण देवयान काय किंवा पितृयाण काय दोन्ही मार्ग शास्त्रोक्त म्हणजे पुण्यकर्मे करणारासच प्राप्त होत असतात. कारण, पितृयाण हा मार्ग जरी देवयानापेक्षां खालच्या पायरीचा असला तरी तोहि चंद्रलोकास म्हणजे एक प्रकारच्या स्वर्गलोकास पोंचविणारा असल्यामुळें तेथील सुखाचा उपभोग घेण्याची पात्रता येण्यास

इहलोकीं कांहीं तरी शास्त्रोक्त पुण्य कर्म केलेलें असलें पाहिजे हें उघड आहे (गी. ९.२०२१). म्हणून जे लोक थोडेंहि शास्त्रोक्त पुण्य कर्म न करितां संसारांत यावज्जीव कपूय चरण म्हणजे पापाचें आचरण करण्यांत गढलेले असतात ते या दोहोंपैकीं कोणत्याहि मार्गानें जाऊं शकत नाहींत, मेल्यावर ते एकदम पशुपक्ष्यादि तिर्यक् योनींत जन्म घेतात, किंवा पुनः पुनः यमलोकास म्हणजे नरकास जातात असें उपनिषदांत स्वच्छ वर्णन आहे. यासच 'तिसरा' मार्ग असें म्हणतात (छां. ५. १०. ८;कठ.२.६,७); आणि भगवद्गीतेंतहि निव्वळ पापी म्हणजे आसुरी पुरुषांना हीच निरय-गति प्राप्त होत्ये असें सांगितलें आहे(गी. १६.१९–२१;९.१२;वे.सू.३.१. १२,१३; निरुक्त १४.९).

वैदिक धर्मांतील प्राचीन परंपरेप्रमाणें मनुष्याला त्याच्या कर्मानुरूप मरणानंतर तीन गति कोणकोणत्या क्रमानें प्राप्त होतात हें वर सांगितलें. यांपैकी देवयानमार्गानेंच मोक्ष मिळतो हें खरें; तथापि हा मोक्ष क्रमाक्रमानें म्हणजे अर्चिरादि टप्पे एकामागून एक चढत जाऊन मग अखेरीस प्राप्त होतो, म्हणून या मार्गास 'क्रममुक्ति' व देहपातानंतर म्हणजे मरणानंतर ब्रह्मलोकीं जाऊन तेथें अखेर मुक्ति मिळत असल्यामुळें 'विदेहमुक्ति' अशीं दुसरीं नांवें आहेत.पण शुद्ध अध्यात्मशास्त्राचें यापुढें आणखी असें म्हणणें आहे कीं, ब्रह्म व आपला आत्मा एक हा पूर्ण साक्षात्कार ज्याच्या मनांत नित्य जागृत आहे त्यानें ब्रह्म प्राप्त करून घेण्यास कोठेंहि दुसरीकडे कशासाठीं जावयाचें? किंवा मरणाची तरी वाट कशाला पहावयाची? उपासनेसाठीं घेतलेल्या सूर्यादि प्रतीकांच्या म्हणजे सगुण ब्रह्माच्या उपासनेनें जें ब्रह्मज्ञान होतें तें प्रथम थोडें अपुरें असतें. कारण, त्यामुळें सूर्यलोक किंवा ब्रह्मलोक इत्यादिकांच्या कल्पना मनांत उद्भवून त्या मरणसमयींहि कमीजास्त मानानें कायम असण्याचा संभव असतो. म्हणून ही कसर काढून टाकून मोक्ष मिळण्यास अशा लोकांनीं देवयानमार्गानेंच गेलें पाहिजे हें म्हणणें सयुक्तिक आहे (वे. सू. ४. ३. १५). कारण, मरणसमयीं ज्याची जशी भावना किंवा क्रतु तशी त्याला 'गति' मिळत असत्ये असा अध्यात्मशास्त्राचा ठाम सिद्धान्त आहे (छां. ३.१४. १). पण सगुणोपासनेनें किंवा अन्य कारणानें ब्रह्म व स्वतःचा आत्मा यांच्या दरम्यान अशा तऱ्हेचा कोणताहि द्वैती आडपडदा (तै.२.७) ज्याच्या मनांत यत्किंचित् शिल्लक राहिला नाहीं, तो नेहमीच ब्रह्मरूप होत असल्यामुळें, अशा पुरुषास ब्रह्मप्राप्तीस्तव दुसऱ्या कोठेंच जावयाचें कांहीं कारण रहात नाहीं हें उघड आहे. यासाठीं शुद्ध ब्रह्मज्ञानानें जो पुरुष पूर्ण निष्काम झाला, "न तस्य प्राणा उत्क्रामन्ति ब्रह्मैव सन् ब्रह्माप्येति"— त्याचे प्राण दुसऱ्या कोठेंहि जात नाहींत, तो नित्य ब्रह्मभूत असून ब्रह्मांतच लय पावतो —असें बृहदारण्यकांत(बृ.४.४.६) याज्ञवल्क्यानें जनकास सांगितलें असून,

अशा प्रकारचा पुरुष "अत्र ब्रह्म समश्नुते" (कठ.६,१४)—**येथल्या येथेंच ब्रह्म** अनुभवितो असें बृहदारण्यक व कठ या दोन्ही उपनिषदांत वर्णन आहे; आणि याच श्रुतींच्या आधारें मोक्षासाठीं ग्रामान्तर करण्याची जरूर नाहीं असें शिवगीतेंत म्हटलें आहे. ब्रह्म म्हणजे अशी वस्तु नाहीं की ती अमक्या ठिकाणीं आहे आणि तमक्या ठिकाणीं नाहीं असें म्हणतां येईल (छां. ७.२५; मुं.२.२.११). मग केव्हांहि पूर्ण ब्रह्मप्राप्ति होण्यास पूर्णज्ञानी पुरुषास उत्तरायणांतून सूर्यलोकास याप्रमाणें मार्ग क्रमीत क्रमीत जाण्याचें कारण काय ? "ब्रह्म वेद ब्रह्मैव भवति"(मुं. ३.२.९)—ज्यानें ब्रह्म ओळखिलें तो इहलोकीं किंवा येथल्या येथेंच ब्रह्म झाला. कारण, एकानें दुसरीकडे जाण्यास एक आणि दुसरा हा स्थलकृत किंवा कालकृत भेद शिल्लक असला पाहिजे; आणि हे भेद अखेरच्या म्हणजे अद्वैत व श्रेष्ठ ब्रह्मानुभवांत असूं शकत नाहीत. म्हणून 'यस्य सर्वमात्मैवाऽभूत" (बृ. २. ४. १४), किंवा "सर्वं खल्विदं ब्रह्म" (छां. ३. १४. १), अगर मीच ब्रह्म आहे—"अहं ब्रह्माऽस्मि" (बृ. १.४ १०)—अशी ज्याच्या मनाची नित्य स्थिति झाली तो दुसऱ्या जागीं ब्रह्मप्राप्तीसाठीं कसा जाणार? तो नेहमींच ब्रह्मभूत असतो. मागील प्रकरणाचें अखेर सांगितल्याप्रमाणें गीतेंतहि याच अभिप्रायानें "अभितो ब्रह्म निर्वाणं वर्तते विदितात्मनाम्" (गी ५.२६)—ज्यांनी द्वैत म्हणजे दुजाभाव टाकून देऊन आत्मस्वरूप ओळखिलें त्यांस प्रारब्धकर्मक्षयार्थ देहपाताची वाट पहावी लागली तरी मोक्षप्राप्त्यर्थ कोठेंहि जावयाचें नसल्यामुळें ब्रह्मनिर्वाणरूप मोक्षाचें ताट नेहमीं त्यांच्यापुढें वाढलेलेंच असतें; किंवा "इहैव तैर्जितः सर्गो येषां साम्ये स्थितं मनः" (गी. ५.१९)—ज्यांच्या मनांत सर्वभूतान्तर्गत ब्रह्मात्मैक्यरूपी साम्य बिंबलें त्यांनी (देवयानमार्गाची अपेक्षा न ठेवितां) येथल्या येथेंच जन्ममरणादि जिंकिले; अगर "भूतपृथग्भावमेकस्थमनुपश्यति"—सर्व भूतांतील नानात्व नाहींसें होऊन तीं सर्व ज्याला एकस्थ म्हणजे परमेश्वररूपी दिसूं लागलीं, तो 'ब्रह्म संपद्यते'—ब्रह्मालाच मिळाला (गी.१३.३०), अशा रीतीचीं या परमज्ञानी पुरुषांचीं वर्णनें दिलेलीं आहेत. तसेंच "देवयान व पितृयाण हे दोन मार्ग तत्त्वतः **जाणणारा** कर्मयोगी मोह पावत नाहीं" (गी.८.२७), असें जें गीतेंतील वचन वर दिलें आहे त्यांतील "तत्त्वतः जाणणारा" या पदांचा अर्थहि "परमावधीचें ब्रह्मस्वरूप ओळखिणारा" असा विवक्षित आहे असें दिसतें (मभा. ७.१५.५६ पहा). पूर्ण ब्रह्मभूत किंवा परमावधीची ब्राह्मी स्थिति हीच होय; आणि श्रीमच्छंकराचार्यांनीं आपल्या शारीरिकभाष्यांत (वे.सू.४.३.१४) हीच अध्यात्मज्ञानाची अत्यंत पराकाष्ठा किंवा पूर्णावस्था आहे असें प्रतिपादन केलें आहे, किंबहुना ही स्थिति प्राप्त होण्यास मनुष्य एकप्रकारें परमेश्वरच झाला पाहिजे असें म्हणण्यास हरकत नाहीं; आणि अशा रीतीनें ब्रह्मभूत

झालेले पुरुष कर्मसृष्टींतील सर्व विधिनिषेधांच्या पलीकडच्या स्थितीस पोंचलेले असतात हेंहि मग सांगावयास नको. कारण, यांचें ब्रह्मज्ञान सदैव जागृत असल्या-मुळें हे जें कांहीं करितात तें नेहमींच शुद्ध निष्काम बुद्धीनें प्रेरित अतएव पाप-पुण्यापासून अलिप्त असतें. ही स्थिति प्राप्त झाल्यावर ब्रह्मप्राप्तीसाठीं दुसरे कोठें जाण्याची किंवा मरण्याची म्हणजे देहपात होण्याचीहि जरूर रहात नसल्यामुळें अशा स्थितप्रज्ञ ब्रह्मनिष्ठ पुरुषास 'जीवन्मुक्त' असें म्हणतात (यो. ३. ९पहा). बौद्ध-धर्मी लोक आत्मा किंवा ब्रह्म कबूल करीत नसले तरी जीवन्मुक्ताची ही निष्का-मावस्थाच मनुष्याचें परम साध्य होय ही गोष्ट त्यांस मान्य झालेली असून थोड्या-शब्दभेदानें तिचा आपल्या धर्मात त्यांनीं संग्रह केला आहे (परिशिष्टप्रकरण पहा). पराकाष्ठेच्या निष्कामत्वाची ही अवस्था आणि सांसारिक कर्मे यांचा निसर्गतःच परस्परविरोध असल्यामुळें ही अवस्था ज्यास प्राप्त झाली त्याचीं कर्मे आपोआपच सुटून तो संन्यासी बनतो, असें बऱ्याच लोकांचें म्हणणें आहे. पण गीतेस हें मत मान्य नसून, खुद्द परमेश्वर ज्याप्रमाणें कर्मे करितो त्याप्रमाणें जीवन्मुक्तानेंहि निष्काम बुद्धीनें लोकसंग्रहार्थ आमरणान्त सर्व व्यवहार करणें अधिक श्रेयस्कर होय, निष्कामत्वाचा व कर्माचा विरोध नाहीं, असा गीतेचा सिद्धान्त आहे, हें पुढील प्रक-रणांतील निरूपणावरून स्पष्ट होईल. गीतेंतील हें तत्त्व योगवासिष्ठांतहि स्वीकारि-लेलें आहे (यो. ६ उ. १९९).

प्रकरण ११ वें
संन्यास व कर्मयोग.

संन्यासः कर्मयोगश्च निःश्रेयसकरावुभौ ।
तयोस्तु कर्मसंन्यासात् कर्मयोगो विशिष्यते ॥ *

गीता ५. २.

अनादि कर्माच्या फेऱ्यांतून सुटण्यास सर्वभूतीं एकत्वानें असणाऱ्या परब्रह्माचें अनुभवात्मक ज्ञान होणें एवढा एकच मार्ग असून, या अमृत ब्रह्माचें ज्ञान संपादन करण्यास मनुष्य स्वतंत्र आहे कीं नाहीं, आणि हें ज्ञान प्राप्त होण्यास मायासृष्टींतील अनित्य व्यवहार किंवा कर्मे त्यानें कशीं करावीं, याचा गेल्या प्रकरणांत सविस्तर विचार केला; आणि अखेर असें ठरविलें कीं, बंधन हा धर्म कर्माचा नसून मनाचा आहे. म्हणून व्यावहारिक कर्मांच्या फलांत आपली जी आसक्ति असत्ये ती इंद्रियनिग्रहानें कमी कमी करून सदर कर्मे शुद्ध म्हणजे निष्काम बुद्धीनें करीत गेल्यानें हळूहळू साम्यबुद्धिरूप आत्मज्ञान देहेंद्रियांत मुरून जातें व शेवटीं पूर्ण सिद्धि प्राप्त होत्ये. मोक्षरूपी परमसाध्य किंवा आध्यात्मिक पूर्णावस्था प्राप्त होण्यास साधन म्हणून काय केलें पाहिजे याचा याप्रमाणें निकाल झाला आतां अशा प्रकारच्या वागणुकीनें म्हणजे यथाशक्ति व यथाधिकार निष्काम कर्मे करीत गेल्यानें कर्मबंध सुटून चित्तशुद्धीनें अखेर पूर्ण ब्रह्मज्ञान प्राप्त झाल्यावर, पुढें म्हणजे सिद्धावस्थेंत ज्ञानी व स्थितप्रज्ञ पुरुषानें कर्मच करीत रहावें, किंवा जें काय मिळवावयाचें तें प्राप्त होऊन कृतकृत्य झाल्यामुळें मायासृष्टीतील सर्व व्यवहार निरर्थक व ज्ञानाला विरुद्ध समजून अजीबात सोडून द्यावे, या महत्त्वाच्या प्रश्नाचा विचार केला पाहिजे. कारण, कर्मे अजीबात सोडणें (कर्मसंन्यास) आणि तींच निष्काम बुद्धीनें आमरणान्त करणें (कर्मयोग), हे दोन्ही पक्ष तर्कदृष्ट्या या ठिकाणीं संभवतात; आणि यांपैकीं, जो पक्ष श्रेष्ठ ठरेल त्याच्या धोरणानेंच पहिल्यापासून

* "संन्यास आणि कर्मयोग हे दोन्ही निःश्रेयसकर म्हणजे मोक्षप्रद आहेत; पण त्या दोहोंत कर्मसंन्यासापेक्षां कर्मयोगाची मातब्बरी विशेष आहे." पहिल्या चरणांत संन्यास या शब्दाचा अर्थ काय करावयाचा हें दुसऱ्या चरणांतील, 'कर्मसंन्यास' पदावरून उघड होतें. गणेशगीतेच्या चवथ्या अध्यायाच्या आरंभीं गीतेंतील हीं प्रश्नोत्तरें घेतलीं असून प्रस्तुतचा श्लोक "क्रियायोगो वियोगश्चाप्युभौ मोक्षस्य साधने । तयोर्मध्ये क्रियायोगस्त्यागात्तस्य विशिष्यते ॥" असा थोड्या शब्दभेदानें आला आहे.

म्हणजे साधनावस्थेंतहि वागणूक ठेवणें सोयीचें असल्यामुळें या दोहोंच्या तारतम्याचा विचार केल्याखेरीज कर्माकर्माचें कोणतेंच आध्यात्मिक विवेचन पुरें होत नाहीं. पूर्ण ब्रह्मज्ञान प्राप्त झाल्यावर कर्में केलीं काय, आणि न केलीं काय सारखेंच (गी. ३.१८); कारण, सर्व व्यवहारांत कर्मापेक्षां बुद्धि श्रेष्ठ असल्यामुळें ज्ञानानें ज्याची बुद्धि सर्वाभूतीं सम झाली त्याला पुढें कोणत्याच कर्माच्या शुभाशुभत्वाचा लेप लागत नाहीं (गी ४.२०,२१), असें अर्जुनास सांगितल्यानें निर्वाह लागणें शक्य नव्हतें. तूं लढाईच कर—युद्धयस्व! असा भगवंताचा त्यास निश्चित उपदेश होता (गी. २. १८); आणि या खणखणीत उपदेशाच्या समर्थनार्थ ज्ञानोत्तर लढाई केली तरी वाहवा आणि न केली तरी वाहवा अशा धरसोडीच्या उपपत्तीपेक्षां दुसरीं कांहीं तरी सबळ कारणें त्यास सांगणें जरूर होतें. किंबहुना एखाद्या कर्माचा भयंकर परिणाम डोळ्यांपुढें दिसत असतांहि शहाण्या पुरुषानें तें कां केलें पाहिजे हें सांगण्यासाठीच गीताशास्त्राची प्रवृत्ति झाली असून, गीतेचें जें काय वैशिष्ट्य आहे तेंहि हेंच होय. कर्मानें जंतु बांधला जातो आणि ज्ञानानें मुक्त होतो हें जर खरें तर ज्ञानी पुरुषानें कर्म करावें तरी कशाला? कर्मक्षय म्हणजे कर्म सोडणें असा अर्थ नसून फक्त फलाशा सोडिल्यानेंच कर्माचा क्षय होतो, सर्व कर्म सोडणें शक्य नाहीं, इत्यादि सिद्धान्त जरी खरे असले, तरी शक्य तेवढीं कर्मेंहि सोडूं नयेत असें त्यामुळें पुरें सिद्ध होत नाहीं; आणि न्यायतः पाहिलें तरीहि तोच अर्थ निष्पन्न होतो. कारण, चोहोंकडे पाणीच पाणी झाल्यावर मग पाण्यासाठीं विहिरीकडे धांव घेण्याची ज्याप्रमाणें जरूर राहत नाहीं तद्वत् कर्मांनीं सिद्ध होणारी जी ज्ञानप्राप्ति ती झाल्यावर ज्ञानी पुरुषास कर्मांची कांहींच अपेक्षा नसल्ये, असें गीतेंतच सांगितलें आहे (गी. २.४६). यासाठीं तिसऱ्या अध्यायाच्या आरंभीं अर्जुनानें श्रीकृष्णास प्रथम असें विचारिलें आहे कीं, तुमच्या मतानें कर्मापेक्षां निष्काम किंवा साम्य बुद्धि जर श्रेष्ठ, तर स्थितप्रज्ञाप्रमाणें मी आपली बुद्धि शुद्ध ठेवितों म्हणजे झालें, मला लढाईच्या या घोर कर्मांत कां घालतां? (गी. ३.१). या प्रश्नाला उत्तर देतांना भगवंतांनी कर्में कोणालाच सुटत नाहीत, वगैरे कारणें सांगून चवथ्या अध्यायांत कर्मांचें समर्थन केलें आहे. पण सांख्य (संन्यास) व कर्मयोग असे दोन्ही मार्ग जर शास्त्रांत सांगितले आहेत, तर ज्ञानोत्तरहि यांपैकीं ज्याला जो मार्ग बरा वाटेल तो त्यानें स्वीकारावा असें प्राप्त होतें. म्हणून पांचव्या अध्यायाच्या आरंभीं अर्जुन पुनः असें विचारीत आहे कीं, दोन्ही मार्ग सरमिसळ करून मला न सांगतां या दोहोंपैकीं अधिक चांगलें काय तेवढें एकच मला निश्चय करून सांगा (गी. ५.१). ज्ञानोत्तर कर्में करणें किंवा न करणें जर सारखेंच तर मग माझ्या खुषीप्रमाणें मी तीं करीन किंवा न करीन; तीं करणें हाच उत्तम पक्ष असेल, तर

मला त्याचें कारण सांगा, म्हणजे तुमच्या सांगण्याप्रमाणें वागेनं. अर्जुनानें केलेला हा प्रश्न कांहीं अपूर्व नाहीं. योगवासिष्ठांत रामानें वसिष्ठास (यो. ५.५.६.६) व गणेशगीतेंत (४.१) वरेण्य नामक राजानें गणेशास हाच प्रश्न विचारिला असून, केवळ आमच्याकडे नव्हे तर युरोपखंडांत जेथें तत्त्वज्ञानाचे विचार प्रथम सुरू झाले त्या ग्रीस देशांतहि प्राचीन काळीं हा प्रश्न निघालेला होता, असें आरिस्टॉट-लच्या ग्रंथावरून दिसून येतें. या प्रसिद्ध ग्रीक ज्ञानी पुरुषाचा नीतिशास्त्रावर जो ग्रंथ आहे त्याच्या शेवटीं (१०.७ व ८) हाच प्रश्न उपस्थित करून संसाराच्या किंवा राज्यकारभाराच्या उलाढालींत आयुष्य घालविण्यापेक्षां ज्ञानी पुरुषानें शांत-पणानें तत्त्वविचारांत आयुष्य घालविणें यांतच खरा पूर्ण आनंद आहे, असें त्यानें आपलें मत प्रथम सांगितलें आहे. तथापि यानंतर लिहिलेल्या आपल्या राजधर्मावरील ग्रंथांत (७.२ व ३) आरिस्टॉटलच असें लिहितो कीं, "कांहीं शहाणे पुरुष तत्त्वविचारांत तर कांहीं राजकारणांत गढलेले आढळतात; व या दोन मार्गांपैकीं कोणता अधिक चांगला असें विचारिल्यास प्रत्येक मार्ग अंशतः खरा आहे असें म्हणावें लागेल. तथापि कर्मापेक्षां अकर्म बरें हें म्हणणें चुकीचें होय.* कारण, आनंद तरी कर्मच असून खरी श्रेयः प्राप्तिहि पुष्कळ अंशीं ज्ञानयुक्त व नीति-युक्त कर्मांतच आहे, असें म्हणण्यास हरकत नाहीं." आरिस्टॉटलनें दोन ठिकाणीं दोन भिन्नभिन्न प्रकारें केलेलीं विधानें पाहून "कर्म ज्यायो ह्यकर्मणः" (गी. ३.८.), —**अकर्मापेक्षां कर्म श्रेष्ठ**—असें जें गीतेंत स्वच्छ सांगितलें आहे, त्याचें महत्त्व वाचकांचे लक्षांत येईल. आगस्टस कोंट नांवाचा गेल्या शतकांतील प्रसिद्ध फ्रेंच पंडित आपल्या आधिभौतिक तत्त्वज्ञानांत असें म्हणतो कीं,—"तत्त्वविचारां-तच गढून जाऊन आयुष्य घालविणें श्रेयस्कर, हें म्हणणें भ्रांतिमूलक आहे; आणि जो कोणी तत्त्वज्ञ पुरुष अशा रीतीचा आयुष्यक्रम पत्करून आपल्या हातून होईल तितकें लोकांचें कल्याण करण्याचें सोडून देतो तो आपणास प्राप्त झालेल्या साध-नांचा दुरुपयोग करितो, असें म्हटलें पाहिजे." उलटपक्षीं जर्मन तत्त्ववेत्ता शोपेन-हौएर यानें असें प्रतिपादन केलें आहे कीं, जगांतील सर्व व्यवहार किंबहुना जिवंत रहाणें हें देखील दुःखमय असल्यामुळें तत्त्वज्ञान संपादन करून या सर्व कर्मांचा होईल तितक्या लवकर नाश करणें हेंच या जगांत मनुष्याचें खरें कर्तव्य आहे. कोंट इसवी सन १८५७ सालीं, आणि शोपेनहौएर सन १८६० सालीं मरण

* "And it is equally a *mistake to place inactivity above action*, for happiness is activity, and the action of the just and wise are the realization of much that is noble." (Aristotle's *Politics*, trans. by Jowett. Vol.I.p.212. The italics are ours).

पावला. शोपेनहौएरचा पंथ जर्मनींत हार्टमन यानें पुढें चालुं राखिला आहे. स्पेन्सर, मिल्ल वगैरे इंग्रजी तत्त्वशास्त्रज्ञांचें मत कोंटसारखें आहे हें सांगावयास नको. परंतु या सर्वांच्याहि पुढें जाऊन अगदी अलीकडील आधिभौतिक जर्मन पंडित निल्शे यानें आपल्या ग्रंथातून कर्म सोडणाऱ्यांवर अशी झोड उडवून दिली आहे कीं, 'मूर्खांतले मूर्ख' यापेक्षां कर्मसंन्यासपक्षीयांस त्याच्या मतें अधिक सौम्य असें दुसरें कांहींच नांव देतां येत नाहीं.*

युरोपखंडांत आरिस्टॉटलपासून आतांपर्यंत या बाबतींत जसे दोन पक्ष आहेत, तद्वतच प्राचीन काळापासून आतांपर्यंत हिंदुस्थानांतील वैदिकधर्मांतहि यासंबंधीं दोन मार्ग एकसारखे चालत आले आहेत (मभा. शां. ३४९. ७२). पैकीं एका मार्गास संन्यासमार्ग, सांख्यनिष्ठा किंवा नुस्तें **सांख्य**, अगर ज्ञानांतच नित्य गढून रहात असल्यामुळें ज्ञाननिष्ठा अशी नांवें असून, दुसऱ्यास कर्मयोग. किंवा संक्षेपानें नुस्ता **योग**, अगर कर्मनिष्ठा असें म्हणतात. सांख्य आणि योग या शब्दांनीं अनुक्रमें कापिलसांख्य आणि पातंजलयोग हे अर्थ या ठिकाणीं विवक्षित नाहींत हें पूर्वी तिसऱ्याच प्रकरणांत सांगितलें आहे. पण 'संन्यास' हा शब्दहि जरा संदिग्ध असल्यामुळें त्याच्या अर्थाचा येथें जास्त खुलासा करणें जरूर आहे. ' संन्यास ' या शब्दानें 'लग्न न करणें' किंवा केलें असल्यास 'बायकामुलें सोडून भगवीं वस्त्रें घेणें' अथवा 'नुस्ता चतुर्थाश्रम घेणें' एवढाच अर्थ या ठिकाणीं विवक्षित नाहीं. कारण, लग्न न करितां भिष्म आमरणान्त राज्याच्या उलाढाली करीत होते, व ब्रह्मचर्यापासून एकदम चतुर्थाश्रम घेऊन श्रीमच्छंकराचार्यांनीं, किंवा आमचे महाराष्ट्रदेशांत आमरणान्त ब्रह्मचारी गोसावी राहून श्रीसमर्थ रामदास यांनीं, ज्ञानप्रसारानें जगाच्या उद्धाराचीं कर्में केलेलीं आहेत. ज्ञानोत्तर जगांतील व्यवहार केवळ कर्तव्य म्हणून लोककल्याणार्थ करावे कीं ते मिथ्या म्हणून अजीबात सोडून द्यावे, हा प्रकृतस्थलीं मुख्य मुद्दा आहे. हे व्यवहार जो करितो तो कर्मयोगी होय; मग तो लग्न करो वा

---

*कर्मयोग व कर्मत्याग (सांख्य किंवा संन्यास) या दोन मार्गांसच सली यानें आपल्या *Pessimism* नांवाच्या ग्रंथांत अनुक्रमे Optimism आणि Pessimism अशीं नांवें दिलीं आहेत. पण आमच्या मतें ही नांवें बरोबर नाहींत. Pessimism या शब्दाचा " रडक्या किंवा दुर्मुखलेला" असा ध्वन्वर्थ होतो. पण संसार अनित्य समजून तो सोडून देणारे लोक आनंदी असतात, व संसार सोडिला तरी तोहि आनंदानेच सोडीत असतात. म्हणून त्यांस Pessimist म्हणणें आमच्या मतें बरोबर नाहीं. यापेक्षां कर्मयोगास Energism आणि सांख्य किंवा संन्यास मार्गास Quietism अशीं इंग्रजी नांवें देणें अधिक प्रशस्त होय. वैदिकधर्माप्रमाणें दोन्ही मार्गांत ब्रह्मज्ञान एकच असल्यामुळें दोहोंतील आनंद व शांतिहि एकच असल्ये; एक मार्ग आनंदमय व दुसरा दुःखमय किंवा एक आशावादी आणि दुसरा निराशावादी असा भेद आम्ही करीत नाहीं.

न करो; अथवा भगवी वस्त्रें नेसो वा पांढरीं नेसो. किंबहुना अशीं कर्मे करण्यास विवाह न करणें, भगवीं वस्त्रें घेणें, किंवा शहराबाहेर विरक्त होऊन रहाणेंच कित्येकदां विशेष सोयीचें असतें. कारण, मग कुटुंबभरणाची उपाधि मागें नसल्यामुळें आपला सर्व वेळ व परिश्रम लोककार्यार्थ खर्ची घालण्यास कांहीच अडचण रहात नाहीं. असे पुरुष वेषानें संन्यासी असले तरी तत्त्वतः ते कर्मयोगीच होत. पण उलटपक्षी म्हणजे जगांतील सर्वच व्यवहार निःसार समजून व त्यांचा त्याग करून जे स्वस्थ बसतात ते संन्यासी म्हणावयाचे; मग त्यांनीं प्रत्यक्ष चतुर्थाश्रम घेतला असो वा नसो. सारांश, गीतेचा कटाक्ष भगव्या किंवा पांढऱ्या वस्त्रांवर, अगर विवाह किंवा ब्रह्मचर्य यांवरहि नसून ज्ञानी पुरुष जगाचे व्यवहार करितो किंवा न करितो एवढ्या एकाच गोष्टीवर नजर देऊन संन्यास व कर्मयोग या दोन मार्गाचा गीतेंत भेद केलेला आहे. बाकीच्या गोष्टी निदान गीताधर्मांत तरी महत्त्वाच्या नाहींत. संन्यास किंवा चतुर्थाश्रम या शब्दांपेक्षां कर्मसंन्यास किंवा कर्मत्याग हे शब्द प्रकृतस्थलीं अधिक अन्वर्थक व निःसंदिग्ध आहेत. पण या दोहोंपेक्षा संन्यास असा नुस्ता एकेरी शब्द योजण्याची अधिक वहिवाट असल्यामुळें त्याच्या पारिभाषिक अर्थाचा खुलासा येथें सांगितला आहे. ज्यांना जगाचा व्यवहार निःसार वाटतो ते संसारांतून निवृत्त होतात व अरण्यांत जाऊन पुढें स्मृतिधर्माप्रमाणें चतुर्थाश्रम घेतात म्हणून कर्मत्यागाच्या या मार्गास संन्यास असें म्हणतात. पण त्यांतील प्रधान भाग कर्मत्याग आहे, भगवीं वस्त्रें नव्हत.

पूर्ण ज्ञान झाल्यानंतर पुढें कर्मे करावीं (कर्मयोग) किंवा कर्मे सोडावीं (कर्मसंन्यास), असे दोन्ही पक्ष जरी याप्रमाणें प्रचारांत असले तरी अखेर मोक्षप्राप्ति करून देण्यास हे दोन्ही मार्ग स्वतंत्र म्हणजे एकसारखेच समर्थ आहेत, किंवा कर्मयोग हें पूर्वांग म्हणजे पहिली पायरी असून अखेर मोक्षप्राप्त्यर्थ कर्मे सोडून संन्यासच घेतला पाहिजे, असा प्रश्न गीतेच्या सांप्रदायिक टीकाकारांनीं या ठिकाणीं उपस्थित केला आहे. गीतेच्या दुसऱ्या व तिसऱ्या अध्यायांत हे दोन मार्ग स्वतंत्र म्हणून वर्णिले आहेत असें दिसून येतें. पण केव्हांहि झालें तरी संन्यासाश्रम पत्करून सर्व सांसारिक कर्मे सोडिल्याखेरीज मोक्ष मिळणें शक्य नाहीं असें ज्यांचें मत आहे—व तेंच गीतेंत प्रतिपाद्य असलें पाहिजे या बुद्धीनें गीतेवर टीका करण्यास जे प्रवृत्त झाले—ते टीकाकार "कर्मयोग हा स्वतंत्ररीत्या मोक्षप्राप्तीचा मार्ग नव्हे. प्रथम चित्तशुद्धीसाठीं कर्मे करून अखेर संन्यासच घेतला पाहिजे, संन्यास हीच शेवटची म्हणजे मुख्य निष्ठा होय," असा गीतेचा तात्पर्यार्थ काढीत असतात. पण हा अर्थ स्वीकारिला तर सांख्य (संन्यास) व योग (कर्मयोग) अशा या जगांत द्विविध म्हणजे दोन प्रकारच्या निष्ठा आहेत (गी. ३. ३), असें जें भगवंतांनीं

म्हटलें आहे त्यांतील द्विविध या पदाचें स्वारस्य बिलकुल रहात नाहीं. कर्मयोग या शब्दाचे तीन अर्थ होऊं शकतात. (१) ज्ञान असो वा नसो, यज्ञयागादि चातुर्वर्ण्याचीं किंवा श्रौतस्मार्त कर्मे करूनच मोक्ष मिळतो हा पहिला अर्थ होय. परंतु हा मीमांसकांचा पक्ष गीतेस मान्य नाहीं (गी.२.४५). (२) चित्तशुद्धि होण्यास कर्मे करणें (कर्मयोग) अवश्य असल्यामुळें फक्त चित्तशुद्धीसाठींच कर्मे करणें हा दुसरा अर्थ होय. या अर्थानें कर्मयोग हें संन्यासमार्गाचें पूर्वांग किंवा पूर्वतयारी होत्ये. पण गीतेंत वर्णिलेला कर्मयोग हा नव्हे. (३) ज्याला आपल्या आत्म्याचें कल्याण कशांत आहे हें कळतें अशा ज्ञानी पुरुषानें युद्धादि स्वधर्मोक्त सांसारिक कर्मे आमरणान्त करावीं का करूं नये हाच गीतेंतला मुख्य प्रश्न असून ज्ञानी पुरुषानेंहि चातुर्वर्ण्याचीं हीं कर्मे निष्कामबुद्धीनें केलींच पाहिजेत (गी.३.२५). हा गीतेंतील कर्मयोग आहे; आणि तो संन्यासमार्गाचें पूर्वांग कधींच होऊं शकत नाहीं. कारण, या मार्गांत कर्मे कधींच सुटत नाहींत. प्रश्न काय तो मोक्षप्राप्तीचा. पण ज्ञानप्राप्ति झालेली असल्यामुळें निष्काम कर्मे बंधक न होतां संन्यासानें जो मोक्ष मिळावयाचा तोच या कर्मयोगानेंहि प्राप्त होतो (गी.५.५), असें गीतेंत स्वच्छ सांगितलें आहे म्हणून गीतेंतील कर्ममार्ग संन्यासमार्गाचें पूर्वांग नसून, ज्ञानोत्तर हे दोन्ही मार्ग मोक्षदृष्ट्या स्वतंत्र म्हणजे तुल्यबल (गी.५.२) आहेत, असाच "लोकेऽस्मिन् द्विविधा निष्ठा" (गी.३.३) या गीतावाक्याचा अर्थ घेतला पाहिजे; आणि याच हेतूनें पुढच्या चरणांत "ज्ञानयोगेन सांख्यानां कर्मयोगेन योगिनां" अशी या दोन मार्गाची भगवंतांनीं पृथक् फोड करून दाखविली असून, पुढें तेराव्या अध्यायांतील "अन्येसांख्येन योगेन कर्मयोगेन चापरे" या श्लोकांतील 'अन्ये' (एक) व 'अपरे' (दुसरे) हीं पदें हे दोन्ही मार्ग स्वतंत्र मानिल्याखेरीज अन्वर्थक होत नाहींत (गी. १३.२४). शिवाय ज्या नारायणीय धर्मातला प्रवृत्तिमार्ग (योग) गीतेंत प्रतिपादिला आहे, त्याचा महाभारतांत दिलेला इतिहास पाहिला तरी हाच सिद्धान्त दृढ होतो. सृष्टीच्या आरंभीं भगवंतांनीं हिरण्यगर्भास म्हणजे ब्रह्मदेवास सृष्टि उत्पन्न करण्यास सांगितल्यावर त्यापासून मरीच्यादि सात मानसपुत्र होऊन त्यांनीं सृष्टिक्रम नीट सुरू करण्यास **योगाचें** म्हणजे कर्ममय प्रवृत्तिमार्गाचें अवलंबन केलें; आणि सनत्कुमार; कपिल वगैरे ब्रह्मदेवाच्या दुसऱ्या सात मानसपुत्रांनीं उपजतच निवृत्तिमार्गाचें म्हणजे **सांख्याचें** अवलंबन केलें, अशी या दोन मार्गांची उपपत्ति सांगून हे दोन्ही मार्ग मोक्षदृष्ट्या तुल्यबल म्हणजे वासुदेवस्वरूपी एकाच परमेश्वराची प्राप्ति करून देणारे, भिन्नभिन्न व व स्वतंत्र आहेत, असें पुढें स्पष्ट सांगितलें आहे (मभा. शां. ३४८.७४: ३४९.६३–७३). तसेंच योगाचा म्हणजे प्रवृत्तिमार्गाचा प्रवर्तक हिरण्यगर्भ आणि सांख्यमार्गाचा प्रवर्तक कपिल असाहि भेद केला असून,

हिरण्यगर्भानें पुढें कर्में सोडून दिलीं असे कोठेंहि म्हटलें नाहीं. उलट सृष्टीचें व्यवहार सुरळीत चालण्यासाठीं भगवंतांनींच कर्मरूपी यज्ञचक्र उत्पन्न करून तें सतत चालू ठेव म्हणून त्यास व इतर देवांस सांगितलें, असें वर्णन आहे (मभा. शां- ३४०.४४–७५ व ३३९.६६,६७ पहा). यावरून सांख्य व योग हे दोन मार्ग मूळपासूनच स्वतंत्र आहेत हें निर्विवाद सिद्ध होतें. गीतेवरील सांप्रदायिक टीकाकारांनीं कर्मयोगमार्गास गौणत्व देण्याचा जो प्रयत्न केला आहे, तो निव्वळ सांप्रदायिक आग्रहाचा परिणाम असून, कर्मयोग हें ज्ञानप्राप्तीचें किंवा संन्यासाचें नुस्तें साधन होय, असा जो या टीकांतून ठिकठिकाणीं शेरा दिलेला असतो, तो केवळ त्यांच्या पदरचा असतो, गीतेचा खरा भावार्थ तसा नाहीं, हेंहि यावरून दिसून येईल. गीतेवरील संन्यासमार्गीय टीकांतला हाच आमच्या मतें मुख्य दोष होय; आणि टीकाकारांच्या या सांप्रदायिक आग्रहांतून सुटका झाल्याखेरीज गीतेच्या खऱ्या रहस्याचा बोध होणें कधींच शक्य नाहीं.

कर्मसंन्यास व कर्मयोग हे दोन्ही स्वतंत्ररीत्या सारखेच मोक्षप्रद आहेत, एक दुसऱ्याचें पूर्वांग नव्हे, असें ठरविलें तरी त्यानें सर्व निर्वाह होत नाहीं. कारण, दोन्ही मार्ग जर सारखेच मोक्षपद आहेत, तर यांपैकीं आपणांस आवडेल तो मार्ग आपण पत्करावा असें प्राप्त होतें; आणि मग अर्जुनानें युद्धच केलें पाहिजे असें सिद्ध न होतां, भगवंताच्या उपदेशानें परमेश्वरज्ञान होऊनहि तो आपल्या अभिरुचीप्रमाणें युद्ध करील किंवा युद्ध सोडून देऊन संन्यास घेईल, असे दोन्ही पक्ष संभवतात. म्हणून ' या दोन मार्गांपैकीं, अधिक प्रशस्त कोणता तेवढा एकच मार्ग मला निश्चयेंकरून सांगा," (गी. ५. १) म्हणजे त्याप्रमाणें आचरण करण्यास ठीक पडेल, असा अर्जुनानें या बाबतींत साहजिकरीत्या व सरळ प्रश्न विचारिला आहे. गीतेच्या पांचव्या अध्यायाचे आरंभीं अर्जुनानें हा प्रश्न केल्यावर लागलीच म्हणजे पुढील श्लोकांतच भगवंतांनीं त्याचें असें स्पष्ट उत्तर दिलें आहे कीं, "संन्यास व कर्मयोग हे दोन्ही मार्ग निःश्रेयस म्हणजे मोक्ष देणारे किंवा मोक्षदृष्ट्या सारख्याच योग्यतेचे आहेत, तरी या दोहोंमध्यें **कर्मयोगाची मातब्बरी किंवा योग्यता विशेष आहे** (विशिष्यते) " (गी. ५. २); व हाच श्लोक आम्हीं या प्रकरणाच्या आरंभीं घातलेला आहे. कर्मयोगाच्या श्रेष्ठपणाबद्दल गीतेंत हें एकच वचन आहे असें नाहीं. " तस्माद्योगाय युज्यस्व " (गी. २. ५०)—म्हणून तूं कर्मयोगच स्वीकार: " मा ते संगोऽस्त्वकर्मणि " (गी. २. ४७)—कर्म न करण्याचा आग्रह ठेऊं नको;

यस्त्विन्द्रियाणि मनसा नियम्यारभतेऽर्जुन ।
कर्मेन्द्रियैः कर्मयोगमसक्तः स विशिष्यते ॥

कर्मे सोडून देण्याच्या भरीस न पडतां "इंद्रियें मनानें आंवरून अनासक्त बुद्धीनें कर्मेंद्रियांनीं कर्मे करण्याची योग्यता विशिष्यते म्ह० विशेष आहे (गी. ३.७); " कारण, केव्हांहि झालें तरी "कर्म ज्यायो ह्यकर्मण:"—अकर्मापेक्षां कर्म **श्रेष्ठ** (गी. ३.८); "म्हणून तूं कर्मच कर" (गी. ४.१५); किंवा "योगमातिष्ठोत्तिष्ठ" (गी. ४.४२)—कर्मयोग स्वीकारून युद्धाला उभा रहा; "(योगी) ज्ञानीभ्योऽपि मतोऽधिक:" ज्ञानमार्गीयापेक्षां (संन्यासापेक्षां) कर्मयोग्याची योग्यता **अधिक** आहे; "तस्माद्योगी भवार्जुन" (गी. ६.४६)—म्हणून हे अर्जुना! तूं (कर्म-) योगी हो; किंवा "मामनुस्मर युद्धय च" (गी. ८.७)—माझें स्मरण मनांत ठेवून लढ; इत्यादि प्रकारें अर्जुनास गीतेंत ठिकठिकाणीं जो उपदेश केलेला आहे, त्यांतहि कर्मयोग संन्यासापेक्षां किंवा अकर्मापेक्षां अधिक योग्यतेचा असें दाखविण्यास '**ज्याय:**', '**अधिक:**', '**विशिष्यते**' अशी स्पष्ट पदें असून अठराव्या अध्यायांतील उपसंहारांतहि "नियत कर्माचा संन्यास करणें योग्य नसून आसक्तिविरहित सर्व कर्मे सदा केलीं पाहिजेत, हेंच माझें **निश्चित** व **उत्तम** मत होय," असें भगवंतांनीं पुन: म्हटलें आहे (गी. १८.६,७). यावरून संन्यासमार्गापेक्षां कर्मयोगच गीतेंत श्रेष्ठ ठरविला आहे, असें निर्विवाद सिद्ध होतें.

परंतु संन्यास किंवा भक्ति हेंच अखेरचें व श्रेष्ठ कर्तव्य असून कर्म हें चित्तशुद्धीचें केवळ साधन होय, मुख्य साध्य किंवा कर्तव्य नव्हे, असें ज्यांचें सांप्रदायिक मत आहे, त्यांना गीतेचा हा सिद्धान्त कसा रुचणार? संन्यासमार्गापेक्षां गीतेंत कर्मयोगाला स्पष्टपणें अधिक महत्व दिलेलें आहे, ही गोष्ट त्यांच्या लक्षांत आली नव्हती असें नाहीं. पण हें जर खरें मानावें तर आपल्या संप्रदायाची योग्यता कमी ठरणार हें उघड आहे. म्हणून पांचव्या अध्यायाच्या आरंभीं अर्जुनानें केलेला प्रश्न आणि त्यास भगवंतांनीं दिलेलें उत्तर हीं दोन्ही सरळ, सयुक्तिक व स्पष्टार्थक असतांहि त्यांची वाट कशी लावावी याबद्दल सांप्रदायिक टीकाकारांस मोठी पंचाईत पडली आहे. पहिली अडचण अशी कीं, संन्यास व कर्मयोग या दोन मार्गांपैकीं श्रेष्ठ कोणता, हा प्रश्नच दोन्ही मार्ग स्वतंत्र मानिल्याखेरीज उपस्थित होत नाहीं. कारण, हे टीकाकार म्हणतात त्याप्रमाणें कर्मयोग हें जर ज्ञानाचें पूर्वांग असेल, तर पूर्वांग गौण आणि ज्ञान किंवा संन्यास श्रेष्ठ, असें आपोआपच सिद्ध होतें; आणि मग प्रश्न विचारण्याचें कांहींच कारण रहात नाहीं. म्हणून प्रश्न योग्य म्हटला कीं, हे दोन मार्ग स्वतंत्र आहेत, असें कबूल करावें लागतें; आणि तसें कबूल करावें तर, आपला संप्रदाय हाच काय तो एक मोक्षमार्ग, या म्हणण्यास विरोध येतो! यासाठीं अर्जुनाचा प्रश्नच बरोबर नाहीं असा प्रथम शेरा मारून, भगवंतांच्या उत्तराचें तात्पर्य देखील तसेंच आहे असें दाखविण्याचें या टीकाकारांनीं ठरविलें आहे!

परंतु इतकी लटपट करूनहि "कर्मयोगाची योग्यता किंवा मातब्बरी विशेष" (गी. ५.२) या भगवंताच्या स्पष्ट उत्तराचा अर्थ पुनः नीट लागत नाहीं तो नाहींच ! म्हणून अखेरीस "कर्मयोगो विशिष्यते"–कर्मयोगाची मातब्बरी विशेष–हें वचन कर्मयोगाची पोकळ स्तुति करण्यासाठीं म्हणजे अर्थवादात्मक असून भगवंतांच्याहि मतें संन्यासमार्गच श्रेष्ठ होय, असा पूर्वापार संदर्भाविरुद्ध आपल्या मनचाच दुसरा शेरा मारून, या टीकाकारांस कसे तरी आपलें समाधान करून घ्यावें लागलें आहे (गी.शांभा. ५.२;६.१,२;१८.११ पहा). शांकरभाष्यांतच नव्हे, तर रामानुज-भाष्यांतहि हा श्लोक कर्मयोगाची प्रशंसा करणारा म्हणजे अर्थवादात्मकच मानिलेला आहे (गी. राभा. ५.१). कारण, रामानुजाचार्य अद्वैती नसले तरी त्यांच्या मतें भक्ति हें मुख्य साध्य असल्यामुळें कर्मयोग हें ज्ञानयुक्त भक्तीचें साधनच ठरतें. (गी. राभा. ३.१ पहा). मूळ ग्रंथ व टीकाकार यांचे संप्रदाय भिन्न असून टीकाकार आपलाच मार्ग मूळ ग्रंथांत वर्णिला आहे अशा दृढ समजुतीनें त्या ग्रंथावर टीका करूं लागले म्हणजे मूळ ग्रंथाची कशी ओढाताण होत्ये हें यावरून वाचकांचे लक्षांत येईल. "अर्जुना ! तुझा प्रश्न बरोबर नाहीं," असें श्रीकृष्णास किंवा व्यासास संस्कृत भाषेंत स्पष्ट शब्दांनीं सांगतां येत नव्हतें काय ? पण तसें न करितां "कर्मयोगच विशेष योग्यतेचा" असें ज्या अर्थी अनेक ठिकाणीं स्वच्छ म्हटलें आहे त्या अर्थी सांप्रदायिकरीत्या टीकाकारांनी केलेला वरील अर्थ सरळ नव्हे, असें म्हणणें भाग पडतें; आणि पूर्वापार संदर्भ पाहिला तरीहि हेंच अनुमान दृढ होतें. कारण, गीतेंतच ज्ञानी पुरुष कर्मांचा संन्यास न करितां, ज्ञानोत्तरहि अनासक्त बुद्धीनें आपले सर्व व्यवहार करीत असतो, असें अनेक ठिकाणीं वर्णन आहे (गी. २.६४; ३. १९; ३.२५; १८.९पहा). ज्ञानानें मोक्ष मिळतो, किंवा ज्ञान व कर्म यांच्या समुच्चयानें मोक्ष मिळतो, असा प्रश्न या ठिकाणीं उपस्थित करून, केवळ ज्ञानानेंच सर्व कर्में दग्ध होऊन मोक्षप्राप्ति होत्ये, मोक्षप्राप्तीस कर्मांची जरूर नाहीं, असा गीतार्थ श्रीशंकराचार्यांनीं आपल्या भाष्यांत प्रथम दिला आहे; आणि त्यावरून पुढें असें अनुमान काढिलें आहे कीं, ज्या अर्थी गीतेच्या दृष्टीनेंहि मोक्षाला कर्मांची जरूरी नाहीं, त्या अर्थी चित्त शुद्ध झालें म्हणजे कर्में निरर्थक होतात, आणि तीं स्वभावतःच बंधक म्हणजे ज्ञानाला विरुद्ध असल्यामुळें ज्ञानोत्तर ज्ञानी पुरुषानें सोडून दिलीं पाहिजेत, हेंच मत भगवंतांसहि गीतेंत ग्राह्य आहे असें म्हणावें लागतें. ज्ञानोत्तर ज्ञानी पुरुषानेंहि कर्में केलीं पाहिजेत या पक्षास 'ज्ञानकर्मसमुच्चयपक्ष' असें नांव असून, श्रीशंकराचार्यांचा वरील युक्तिवाद हाच काय तो तद्विरुद्ध मुख्य आक्षेप होय. असाच युक्तिवाद मध्वाचार्यांनींहि स्वीकारिला आहे (गी. माभा. ३.३१.पहा). पण हा युक्तिवाद आमच्या मतें समाधानकारक किंवा निरु-

त्तरहि नाहीं. कारण, (१) काम्य कर्मे बंधक असून ज्ञानाला विरुद्ध असलीं, तरी तो न्याय निष्काम कर्मांस लागू पडत नाहीं: आणि (२) ज्ञानोत्तर मोक्षासाठीं कर्मे नको असलीं, तरी दुसऱ्या कांहीं सबळ कारणासाठीं ज्ञानी पुरुषानें ज्ञानाबरोबरच निष्काम कर्मे करणें अवश्य आहे, असें सिद्ध होण्यास त्यानें कांहीं बाध येत नाहीं. मुमुक्षूचें चित्त शुद्ध करणें एवढाच काय तो या जगात कर्मांचा उपयोग आहे, किंवा एवढ्या-चसाठीं कर्म उत्पन्न झालें आहे, असें नाहीं. म्हणून मोक्षाखेरीज अन्य कारणांसाठीं स्वधर्माप्रमाणें प्राप्त होणारे कर्मसृष्टींतील सर्व व्यवहार ज्ञानी पुरुषानेंहि निष्काम बुद्धीनें करणें जरूर आहे, असें म्हणतां येईल. हीं कारणें कोणती याचा सविस्तर विचार या प्रकरणांत पुढें केला आहे. सध्यां एवढेंच सांगतों कीं, संन्यास घेण्यास तयार झालेल्या अर्जुनास हीं कारणें सांगण्यासाठींच गीताशास्त्राची प्रवृत्ति झालेली असून, चित्तशुद्धीनंतर मोक्षाला कर्मांची जरूर नाहीं, अशा युक्तिवादानें गीतेंत संन्यासमार्गच प्रतिपाद्य आहे, असें अनुमान करितां येत नाहीं. ज्ञानोत्तर संन्यासाश्रम घेऊन कर्मे सोडिलींच पाहिजेत असें शांकरसंप्रदायाचें मत आहे खरें. पण तेवढ्यामुळें गीतेचें तात्पर्यहि तेंच असलें पाहिजे, किंवा शांकर अगर दुसरा कोणता तरी संप्रदाय एवढाच काय तो धर्म होय, असें प्रथम गृहीत धरून त्याला अनुकूल अशा रीतीनेंच कसा तरी गीतेचा अर्थ लाविला पाहिजे, असें होत नाहीं. ज्ञानोत्तरहि संन्यासमार्ग पत्करण्यापेक्षां कर्मयोग स्वीकारणें हाच उत्तम पक्ष होय, असा गीतेचा कायम सिद्धान्त आहे. मग त्याला तुम्ही निराळा संप्रदाय म्हणा, किंवा दुसरें कांहीं नांव द्या. परंतु गीतेस कर्मयोगच जरी याप्रमाणें श्रेष्ठ वाटत आहे, तरी संन्यासमार्ग सर्वथैव त्याज्य मानावा असाहि गीतेचा इतर परमतासहिष्णु संप्रदायां प्रमाणें आग्रह नसून, संन्यासमार्गाबद्दल गीतेंत कोठेंच अनादरबुद्धि दाखविलेली नाहीं, हें लक्षांत ठेविलें पाहिजे, उलट संन्यास आणि कर्मयोग हे दोन्ही मार्ग एकसारखेच निःश्रेयसकर म्हणजे मोक्षप्रद किंवा मोक्षदृष्ट्या सारख्याच किंमतीचे आहेत, असें भगवंतांनीं स्वच्छ सांगितलें आहे; व पुढें "एकं सांख्यं च योगं च यः पश्यति स पश्यति" (गी. ५.५)—हे दोन मार्ग एकच म्हणजे तुल्यबल आहेत हें ज्याला कळलें त्यालाच खरें तत्त्व कळलें, किंवा 'कर्मयोग' झाला तरी त्यांत फलाशेचा 'संन्यास' करावाच लागतो—"न ह्यसंन्यस्तसंकल्पो योगी भवति कश्चन" (गी. ६.२),- अशी या दोन भिन्न मार्गांची युक्तीनें शक्य तेवढी एकवाक्यताहि करून दाखविली आहे. पण ज्ञानोत्तर (आधीं नव्हे) कर्मसंन्यास करणें किंवा कर्मयोग स्वीकारणें हें दोन्ही मार्ग मोक्षदृष्ट्या जरी एकाच योग्यतेचे असले तरी लोकव्यवहारदृष्ट्या विचार करितां संन्यास बुद्धींत ठेवून म्हणजे बुद्धि निष्काम करून देहेंद्रियांमार्फत आमरणान्त लोकसंग्रहकारक कर्म करीत रहाणें, हा मार्गच सर्वांत श्रेष्ठ

होय. कारण, संन्यास व कर्म हीं दोन्ही त्यांत कायम रहातात, असा भगवंतांचा निश्चित उपदेश असून त्याचप्रमाणें अर्जुन पुढें युद्धाला प्रवृत्त झाला आहे. ज्ञानी व अज्ञानी यांमध्यें जो काय भेद आहे तो हाच होय. केवळ शारीर म्हणजे इंद्रियांनीं घडणारें कर्म पाहिलें तर तें दोघांचें एकच असणार; पण अज्ञानी तें आसक्त बुद्धीनें व ज्ञानी अनासक्त बुद्धीनें करीत असतो(गी.३.२५). गीतेचा हाच सिद्धान्त—

प्राज्ञस्य मूर्खस्य च कार्ययोगे । समत्वमभ्येति तनुर्न बुद्धिः ॥

"ज्ञानी व मूर्ख यांची कर्में घडतांना देह एकसारखाच, पण बुद्धि मात्र निराळी असत्ये," असा भासकवीनें आपल्या नाटकांत वर्णिला आहे (अविमार.५.५).

कित्येक किरकोळ संन्यासमार्गीयांचें यावर आणखी असें म्हणणें आहे कीं, "गीतेंत अर्जुनास कर्में करण्याचा उपदेश आहे हें खरें; पण हा उपदेश अर्जुन अज्ञानी असल्यामुळें चित्तशुद्धिकारक कर्में करण्याचाच त्याचा अधिकार होता ही गोष्ट लक्षांत ठेवून भगवंतांनी केलेला आहे. सिद्धावस्थेंत भगवंताचें मतेंहि कर्मत्यागच श्रेष्ठ होय" परंतु अर्जुनाला "तूं अज्ञानी आहेस" असें सांगितलें असतां कठोपनिषदांत नचिकेतानें ज्याप्रमाणें पूर्ण ज्ञानप्राप्तीचा आग्रह धरिला तसा अर्जुन धरील, व मग त्याला पूर्ण ज्ञान सांगावें लागेल, आणि तसें पूर्ण ज्ञान त्यास सांगितलें म्हणजे तो लढाई सोडून संन्यास घेईल, व लढाईचा आपला बेत बिघडेल, या भीतीनें आपल्या अत्यंत प्रिय भक्तास फसविण्यासाठीं श्रीकृष्णांनीं गीता उपदेशिली असा याचा अर्थ होतो ! आणि केवळ आपल्या संप्रदायाच्या समर्थनार्थ भगवंताच्याहि पदरीं अत्यंत प्रिय भक्तास फसविण्याचें निंद्य कर्म बांधण्यास जे प्रवृत्त होतात, त्यांच्याशीं कोणत्याहि प्रकारचा वाद करणेंच सोडून द्यावें हें श्रेयस्कर होय. परंतु सामान्य लोक असल्या भ्रामक युक्तिवादानें फसून जाऊं नयेत म्हणून एवढेंच सांगतों कीं "तूं अज्ञानी आहेस म्हणून कर्म कर," असें अर्जुनास स्वच्छ शब्दांनी सांगण्यास श्रीकृष्णास कोणाचीहि भीति बाळगिण्याचें कारण नव्हतें; आणि इतक्या उपर अर्जुनानें कांहीं गडबड केली असती तर त्याला अज्ञानी ठेवूनच त्याचे हातून प्रकृतिधर्माप्रमाणें युद्ध करविण्याचें सामर्थ्य श्रीकृष्णाच्या अंगांत होतें (गी.१८.५९व६१पहा). पण तसें न करितां 'ज्ञान' आणि 'विज्ञान'च पुनःपुनः सांगून (गी.७.२;९.१;१०.१;१३.२;१४.१), पंधराव्या अध्यायाच्या अखेर "हें शास्त्र समजून घेतल्यानें मनुष्य ज्ञाता व कृतार्थ होतो," (गी.१५.२०). असें भगवंतांनीं अर्जुनास म्हटलें आहे; आणि याप्रमाणें त्याला पूर्ण ज्ञानी केल्यावर त्याच्याकडून स्वेच्छेनें युद्ध करविलें आहे (गी.१८.६३ पहा). यावरून ज्ञात्या पुरुषानें ज्ञानोत्तरहि निष्काम कर्म करीत रहाण्याचा पक्षच सर्वोत्तम, असा भगवंतांचा अभिप्राय असल्याचें स्पष्ट सिद्ध होतें. शिवाय अर्जुनास जरी एक वेळ अज्ञानी म्हटलें

तरी त्याला केलेल्या उपदेशाच्या समर्थनार्थ ज्या जनकादिक प्राचीन कर्मयोग्यांचा व पुढें स्वतः भगवंतांनीं आपलाहि दाखला दिला आहे, ते सर्व अज्ञानीच होत असें कदापि म्हणतां येत नाहीं. म्हणून सांप्रदायिक आग्रहाची ही शुष्क कोटि सर्वथा अनुचित व त्याज्य असून ज्ञानयुक्त कर्मयोगाचाच गीतेंत उपदेश केलेला आहे, असें म्हणणें भाग आहे.

असो, ज्ञानोत्तर सिद्धावस्थेंतहि कर्मत्याग (सांख्य) व कर्मयोग (योग) असे दोन मार्ग आपल्या देशांतच नव्हे तर इतर देशांतहि पूर्वापर चालू असलेले आढळून येतात हें दाखवून (१) हे दोन मार्ग स्वतंत्र म्हणजे मोक्षदृष्ट्या परस्परनिरपेक्ष व तुल्यबल आहेत, एक दुसऱ्याचें अंग नव्हे, आणि (२) यांपैकीं कर्मयोगच अधिक प्रशस्त होय,—असे गीताशास्त्राचे या विषयासंबंधानें जे दोन मुख्य सिद्धान्त ते स्पष्ट असतांहि सांप्रदायिक टीकाकारांनीं त्यांचा कां व कसा विपर्यास केला आहे तें व्यक्त करण्यासाठीं ही प्रस्तावना करावी लागली. आतां सिद्धावस्थेंतहि कर्मत्याग करण्यापेक्षां निष्काम बुद्धीनें आमरणान्त कर्मे करण्याचा मार्ग म्हणजे कर्मयोगच अधिक श्रेयस्कर, असा जो प्रस्तुत प्रकरणांतील मुख्य मुद्दा तो सिद्ध करण्यास गीतेंत जीं कारणें दिलीं आहेत त्यांचें निरूपण करूं. पैकीं एकदोन गोष्टींचा खुलासा मागें सुखदुःखविवेचनप्रकरणांत केला आहे. पण तें विवेचन केवळ सुखदुःखांपुरतेंच असल्यामुळें तेथें या विषयाची पूर्ण चर्चा करितां आली नाहीं. म्हणून हें प्रकरण त्यासाठीं स्वतंत्र आरंभिलें आहे. वैदिक धर्माचे कर्मकांड व ज्ञानकांड असे दोन भाग असून त्यांतील भेद काय हें मागील प्रकरणांत सांगितलें आहे. पैकीं कर्मकांडांत म्हणजे ब्राह्मणादि श्रौत ग्रंथांतून आणि अंशतः उपनिषदांतूनहि प्रत्येक गृहस्थानें—मग तो ब्राह्मण असो वा क्षत्रिय असो—अग्निहोत्र पाळून ज्योतिष्टोमादि यज्ञयाग ज्याच्या त्याच्या अधिकाराप्रमाणें केले पाहिजेत अशी आज्ञा असून, विवाह करून प्रत्येकानें वंशवृद्धि करणें हेंहि कर्तव्य होय, अशीं स्पष्ट वचनें आहेत. उदाहरणार्थ, "एतद्वै जरामर्यं सत्रं यदग्निहोत्रम्"—अग्निहोत्ररूप हें सत्र मरेपर्यंत चालू ठेविलें पाहिजे (श.ब्रा.१२.४.१.१); "प्रजातंतुं मा व्यवच्छेत्सीः"—वंशाचा धागा तोडूं नको (तै.उ.१.११.१); किंवा "ईशावास्यमिदं सर्वं"—जगांत जें कांहीं आहे तें परमेश्वरानें अधिष्ठित करावें, म्हणजे माझें नव्हे त्याचें आहे, असें समजावें, आणि या निष्काम बुद्धीनें—

कुर्वन्नेवेह कर्माणि जिजीविषेच्छतं समाः।
एवं त्वयि नान्यथेतोऽस्ति न कर्म लिप्यते नरे॥

"कर्में करीत राहूनच शंभर वर्षें म्हणजे पुरुषायुष्याची मर्यादा संपेपर्यंत जगण्याची इच्छा धरावी, एवं म्हणजे अशा ईशावास्यबुद्धीनें कर्में केलीं म्हणजे त्या कर्मांचा

तुला (म्हणजे पुरुषाला) लेप (बंधन) लागावयाचा नाहीं, याखेरीज (सदर लेप किंवा बंधन टाळण्यास) दुसरा मार्ग नाहीं. (ईश.१ व २);" इत्यादि वचनें पहा. पण कर्म-कांडांतून ज्ञानकांडांत उतरलें म्हणजे "ब्रह्मविदाप्नोति परम्" (तै.२.१.१)—ब्रह्म-ज्ञानानें मोक्ष प्राप्त होतो; "नान्यः पंथा विद्यतेऽयनाय" (श्वे. ३.८)—(ज्ञानाखेरीज) मोक्षप्राप्तीचा दुसरा मार्ग नाहीं; "पूर्वे विद्वांसः प्रजां न कामयन्ते । किं प्रजया करिष्यामो येषां नोऽयमात्माऽयं लोक इति ते ह स्म पुत्रैषणायाश्च वित्तैषणायाश्च लोकैषणायाश्च व्युत्थायाथ भिक्षाचर्यं चरंति" (बृ.४.४.२२ व ३.५.१)—पूर्वीच्या ज्ञानी पुरुषांस पुत्रादिकांची आवड नसे, सर्व लोक हाच ज्या अर्थी आमचा आत्मा झालेला आहे, त्या अर्थी आम्हाला (दुसरी) प्रजा कशास पाहिजे ? असें म्हणून संतति, संपत्ति व स्वर्गादि लोक, यांपैकीं कशाचीच 'एषणा' म्हणजे इच्छा न धरितां त्यापासून निवृत्ति होऊन हे ज्ञानी पुरुष स्वेच्छ भिक्षाटन करीत हिंडत असत; किंवा "अशा रीतीनें विरक्त झालेल्या पुरुषांस मोक्ष मिळतो" (मुं.१.२.११); अगर अखे-रीस "यदहरेव विरजेत् तदहरेव प्रव्रजेत्" (जाबा.४)—ज्या दिवशीं बुद्धि विरक्त होईल त्या दिवशीं संन्यास घ्यावा;—अशीं विरुद्धपक्षीय वचनेंहि वैदिक ग्रंथांतच आढळून येतात. अशा प्रकारें वेदाज्ञा द्विविध असल्यामुळें (मभा.शां.२४०.६) प्रवृत्ति आणि निवृत्ति, किंवा कर्मयोग व सांख्य, यांपैकीं श्रेष्ठ मार्ग कोणता याचा निर्णय करण्यास दुसरें कांहीं साधन आहे की नाहीं हें पहाणें जरूर पडतें. आचार म्हणजे शिष्ट लोकांची वागणूक, वहिवाट किंवा चाल कशी आहे, तें पाहून या प्रश्नाचा निर्णय होऊं शकला असता. पण या बाबतींत शिष्टाचारहि उभयविध आहे असें आढळून येतें. शुकयाज्ञवल्क्यादिकांनीं संन्यासमार्गाचें. तर जनक, श्रीकृष्ण, जैगीषव्य, वगैरे ज्ञानी पुरुषांनीं कर्ममार्गाचेंच अवलंबन केलें होतें, असें इतिहासावरून उघड होतें. याच अभिप्रायानें "तुल्यं तु दर्शनं" (वे.सू.३.४.९). म्हणजे आचारदृष्ट्या हे दोन्ही पंथ तुल्यबल आहेत, असें सिद्धान्तपक्षांतील कोटिक्रमांत बादरायणाचार्यांनीं म्हटलें असून—

विवेकी सर्वदा मुक्तः कुर्वतो नास्ति कर्तृता ।
अलेपवादमाश्रित्य श्रीकृष्णजनकौ यथा ॥

"पूर्ण ब्रह्मज्ञानी झालेला मनुष्य सर्व कर्मे करूनहि श्रीकृष्णजनकांप्रमाणें अकर्ता, अलिप्त व सर्वदा मुक्तच असतो,"—असें स्मृतिवचनहि आहे.* तसेंच भगवद्गीतेंत मनु, इक्ष्वाकु इत्यादि कर्मयोगाची परंपरा दिल्यावर "एवं ज्ञात्वा कृतं कर्म पूर्वैरपि मुमुक्षुभिः" (गी.४.१५)—हें जाणून पूर्वी जनकादि ज्ञानी पुरुषांनीं कर्म केलें—असें

*हें वचन स्मृतींतलें म्हणून आनंदगिरीनें कठोपनिषदावरील (कठ.२.१९) शांकरभाष्याच्या टीकेंत घेतलें आहे. हें मूळचें कोठलें तें आम्हांस सांपडलें नाहीं.

म्हटलें असून, जनकाखेरीज दुसरीं याच प्रकारची अनेक उदाहरणें योगवासिष्ठांत व भागवतांत दिलीं आहेत (यो.५ ७५; भाग. २.८.४३–४५). जनकादिकांस पूर्ण ब्रह्मज्ञान नव्हतें अशी कोणास शंका येईल. म्हणून सांगतों कीं, हे सर्व 'जीवन्मुक्त' होते असें योगावासिष्ठांत स्पष्ट म्हटलें आहे; आणि योगवासिष्ठांतच नव्हे तर महाभारतांतहि व्यासांनीं आपला पुत्र शुक यास मोक्षधर्माचें पूर्ण ज्ञान प्राप्त करून घेण्यास अखेर जनकाकडे मुद्दाम पाठविलें अशी कथा दिलेली आहे (मभा. शां. ३२५ आणि यो. २,१ पहा.). त्याचप्रमाणें उपनिषदांतूनहि अश्वपति कैकेय राजानें उद्दालक ऋषीस (छां. ५ ११–२४), आणि काशिराज अजातशत्रु यानें गार्ग्य बालाकीस(बृ.२.१) ब्रह्मज्ञान सांगितलें अशा कथा आहेत. तथापि अश्वपति किंवा जनक यांनीं राज्य करण्याचें सोडून देऊन कर्मत्यागरूप संन्यास घेतला असें कोठेंहि वर्णन नाहीं. उलट जनकसुलभासंवादांत जनक "आपण मुक्तसंग होऊन म्हणजे आसक्ति न ठेवितां राज्य करीत आहों,व आपला एक हात चंदनानें माखिला आणि दुसरा तासून काढिला तरी आपणांस त्याचें सुखदुःखः सारखेंच," इत्यादि आपल्या स्थितीचें प्रथम वर्णन करून (मभा.शां.३२०.३६) पुढें सुलभेस सांगतो कीं—

मोक्षे हि त्रिविधा निष्ठा दृष्टाऽन्यैर्मोक्षवित्तमैः ।
ज्ञानं लोकोत्तरं यच्च सर्वत्यागश्च कर्मणाम् ॥
ज्ञाननिष्ठां वदंत्येके मोक्षशास्त्रविदो जनः ।
कर्मनिष्ठां तथैवान्ये यतयः सूक्ष्मदर्शिनः ॥
प्रहायोभयमप्येवं ज्ञानं कर्म च केवलम् ।
तृतीयेयं समाख्याता निष्ठा तेन महात्मना ॥

"मोक्षप्राप्त्यर्थ तीन प्रकारच्या निष्ठा मोक्षशास्त्रवेत्ते सांगत असतात. (१)'ज्ञान' प्राप्त करून घेऊन सर्व कर्मांचा त्याग करणें; हिलाच कांहां मोक्षशास्त्रज्ञ ज्ञाननिष्ठा असें म्हणतात. (२) तसेंच दुसरे सूक्ष्मदर्शी लोक कर्मनिष्ठा सांगतात. पण केवल ज्ञान आणि केवल कर्म अशा या दोन्ही निष्ठा सोडून देऊन (३) ही तिसरीच (म्हणजे ज्ञानानें आसक्तीचा क्षय करून कर्म करण्याची) निष्ठा (मला) त्या महात्म्यानें (पंचशिखानें) सांगितली आहे" (मभा.शां.३२०.३८–४०). निष्ठा शब्दाचा सामान्य अर्थ शेवटची स्थिति, आधार किंवा अवस्था असा आहे. पण या स्थलीं व गीतेंतहि निष्ठा शब्दानें "ज्या प्रकारच्या आयुष्यक्रमणानें शेवटीं मोक्ष मिळतो तो आयुष्यक्रमणाचा मार्ग" असा अर्थ विवक्षित असून, गीतेवरील शांकरभाष्यांत सुद्धां निष्ठा =अनुष्ठेयतात्पर्य, म्हणजे आयुष्यांत जें कांहीं अनुष्ठेय म्हणजे आचरावयाचें त्याच्या ठायीं तत्परता म्हणजे त्यांत गढून रहाणें, असाच अर्थ केला आहे. आयुष्य क्रमणाच्या या मार्गांपैकीं जैमिन्यादि मीमांसकांनीं ज्ञानाला महत्त्व न देतां केवळ

यज्ञयागादि कर्में केल्यानेंच मोक्ष मिळतो,—

ईजाना बहुभिः यज्ञैः ब्राह्मणा वेदपारगाः ।
शास्त्राणि चेत्प्रमाणं स्युः प्राप्तास्ते परमां गतिम् ॥

कारण, तसें न मानिलें तर शास्त्राची म्हणजे वेदाची आज्ञा व्यर्थ पडेल, असें प्रतिपादन केलें आहे (जै.सू.५.२ २३ वरील शाबरभाष्य पहा); आणि उपनिषत्कार व बादरायणाचार्य यांनीं सर्व यज्ञयागादि कर्में गौण ठरवून केवळ ज्ञानानें मोक्षप्राप्ति होत्ये, ज्ञानाखेरीज दुसऱ्या कशानेंहि मोक्ष मिळणें शक्य नाहीं, असा सिद्धान्त केला आहे (वे.सू.३.४.१.२). पण या दोन्ही निष्ठा सोडून देऊन आसक्तिविरहित कर्में करण्याची तिसरीच निष्ठा पंचशिखानें (स्वतः सांख्यमार्गी असतांहि) आपणास सांगितली आहे, असें जनकाचें म्हणणें आहे. "दोन्ही निष्ठा सोडून" या शब्दांवरून ही तिसरी निष्ठा पूर्वींच्या दोन निष्ठांपैकीं कोणत्याहि निष्ठेचें अंग नसून स्वतंत्ररीत्या वर्णिलेली आहे हें उघड होतें. वेदान्तसूत्रांतहि (वे.सू, ३.४.३२–३५) जनकाच्या या तिसऱ्या निष्ठेचा अखेर उल्लेख केलेला असून भगवद्गीतेंत जनकाची ही तिसरी निष्ठाच—आंत भक्तीची नवी भर घालून—प्रतिपादिली आहे पण मीमांसकांचा केवळ म्हणजे ज्ञानविरहित कर्ममार्ग मोक्षप्रद नसून नुस्ता स्वर्गप्रदच आहे असा गीतेचा सिद्धान्त आहे (गी. २.४२–४४; २ २१); आणि जो मार्ग मोक्षप्रद नाहीं त्याला 'निष्ठा' हें नांवहि देतां येत नाहीं. कारण, ज्याने अखेर मोक्ष मिळतो त्या मार्गास निष्ठा म्हणावे ही व्याख्या सर्वांसच कबूल आहे. म्हणून सर्वांच्या मतांचा सामान्य अनुवाद करितांना जनकाने जरी तीन निष्ठा सांगितल्या असल्या, तरी मीमांसकांचा केवळ म्ह० ज्ञानविरहित कर्ममार्ग 'निष्ठा' या वर्गातून काढून टाकून सिद्धान्तपक्षीं कायम रहाणाऱ्या दोनच निष्ठा गीतेच्या तिसऱ्या अध्यायाचें आरंभीं वर्णिल्या आहेत (गी.३.३). केवळ ज्ञान (सांख्य) व ज्ञानयुक्त निष्काम कर्म (योग) या त्या दोन निष्ठा होत; आणि सिद्धान्तपक्षीय या दोन निष्ठांपैकीं दुसऱ्या (म्हणजे जनकाप्रमाणें तिसऱ्या) निष्ठेच्या समर्थनार्थ "कर्मणैव हि संसिद्धिमास्थिता जनकादयः"(गी.३.२०)—जनकादिक याप्रमाणें कर्म करूनच सिद्धि पावले—असा जुना दाखला दिला आहे जनकादिक क्षत्रिय राजांची गोष्ट सोडून दिली तरी व्यासांनीं विचित्रवीर्याचा वंश कायम ठेवण्यासाठीं धृतराष्ट्र व पाडु हे क्षेत्रज पुत्र निर्माण केले, व तीन वर्षें सतत मेहनत करून जगाचा उद्धार करण्यासाठीं महाभारत लिहिलें; आणि कलियुगांत स्मार्त म्हणजे संन्यासमार्गाचे प्रवर्तक श्रीशंकराचार्य यांनींहि आपल्या अलौकिक ज्ञानानें आणि उद्योगानें धर्मसंस्थापना केली; हें सर्वश्रुत आहे. किंबहुना स्वतः ब्रह्मदेव कर्म करण्यास प्रवृत्त झाला तेव्हांच सृष्टीची सुरुवात झाली असून, मूळ ब्रह्मदेवापासूनच मरीच्यादि सात मानसपुत्र उत्पन्न

होऊन त्यांनीं संन्यास न घतां सृष्टिक्रम चालू ठेवण्यास आमरणान्त प्रवृत्तिमार्गाचा अंगीकार केला, व सनत्कुमारादि दुसरे सात मानसपुत्र जन्मतःच विरक्त म्हणजे निवृत्तिपंथी निघाले, असें महाभारतांत नारायणीयधर्मनिरूपणांत वर्णन असल्याचें वर सांगितलेंच आहे (मभा. शां ३३९ व ३४०). ब्रह्मज्ञानी पुरुषांनीं किंवा ब्रह्मदेवानेंहि कर्में करीत रहाण्याचा हा प्रवृत्तिमार्ग कां स्वीकारिला याची वेदान्तसूत्रांत "यावदधिकारमवस्थितिराधिकारिणाम्" (वे.सू.३.३.३२)—ईश्वरनिर्मित ज्याचा जो अधिकार आहे तो पुरा होईपर्यंत कार्यातून सुटका होत नाहीं—अशा रीतीनें उपपत्ति सांगितली आहे. या उपपत्तीचें परीक्षण पुढें करण्यांत येईल. उपपत्ति कांहीं असली, तरी प्रवृत्ति व निवृत्ति हे दोन्ही पंथ जगाच्या आरंभापासून ब्रह्मज्ञानी पुरुषांत चालू आहेत एवढी गोष्ट निर्विवाद आहे; व त्यामुळें यांपैकी श्रेष्ठ कोणता याचा निर्णय केवळ आचारावरूनच करितां येत नाहीं हेंहि उघड आहे

परंतु पूर्वाचार याप्रमाणें द्विविध असल्यामुळें, केवळ आचारावरूनच निवृत्ति श्रेष्ठ का प्रवृत्ति श्रेष्ठ याचा जरी निकाल देतां येत नसला, तथापि कर्मबंधापासून सुटका झाल्याखेरीज मोक्ष नाहीं हें जर निर्विवाद आहे तर ज्ञानप्राप्ति झाल्यावर तृष्णामूलक कर्मांचें लचांड होईल तितक्या लवकर तोडून टाकणेंच श्रेयस्कर, असा संन्यासमार्गातील लोकांचा यापुढला कोटिक्रम आहे. महाभारतांतील शुकानुशासनांत—यासच 'शुकानुप्रश्न' असेंहि म्हणतात—संन्यासमार्गाचेंच प्रतिपादन असून, तेथें शुकानें—

यदिदं वेदवचनं कुरु कर्म त्यजेति च ।
कां दिशं विद्यया यांति कां च गच्छंति कर्मणा ॥

"वेद कर्में सोडण्यास सांगतो आणि कर्में करण्यासहि सांगतो; तर विद्येनें म्हणजे कर्मांशिवाय ज्ञानानें आणि नुस्त्या कर्मानें कोणती गति मिळत्ये हें मला सांगा" (शां. २४०.१)—असा व्यासास प्रश्न केल्यावर, त्याचें उत्तर देतांना व्यासांनीं—

कर्मणा बध्यते जंतुर्विद्यया तु प्रमुच्यते ।
तस्मात् कर्म न कुर्वंति यतयः पारदर्शिनः ॥

"कर्मानें प्राणी बांधिला जातो व विद्येनें मुक्त होतो; म्हणून जे पारदर्शी यति किंवा संन्यासी आहेत ते कर्म करीत नाहीत" (शां २४०.७)—असें सांगितलें आहे. या श्लोकाच्या पहिल्या चरणाचें विवेचन गेल्या प्रकरणांतच आम्हीं केलें आहे. "कर्मणा बध्यते जंतुर्विद्यया तु प्रमुच्यते" या सिद्धान्ताबद्दल कांहीं वाद नाहीं. पण "कर्मणा बध्यते" म्हणजे काय याचा विचार केला तर जड किंवा अचेतन कर्म कोणास बांधीत नाहीं आणि सोडीताहि नाहीं, मनुष्य फलाशेनें किंवा आपल्या आसक्तीमुळें कर्मांत बद्ध झालेला आहे, ही आसक्ति सुटली म्हणजे त्यानें नुस्त्या बाह्ये-

द्रियांनीं कर्मे केलीं तरीहि तो मुक्तच होय, असें निष्पन्न होतें हें तेथें दाखविलें आहे. हाच अर्थ मनांत आणून अध्यात्मरामायणांत (२.४.४२) रामचंद्र लक्ष्मणास असें सांगतात कीं—

प्रवाहपतितः कार्यं कुर्वन्नपि न लिप्यते ।
बाह्ये सर्वत्र कर्तृत्वमावहन्नपि राघव ॥

"कर्ममय संसाराच्या प्रवाहांत पडलेला मनुष्य बाह्यतः सर्वप्रकारचीं कर्तव्यकर्मे करूनहि पुनः अलिप्त असतो." अध्यात्मशास्त्राचा हा सिद्धान्त लक्षांत घेतला म्हणजे कर्म दुखःमय म्हणून तें सोडण्याची अवश्यकता न रहातां, मन शुद्ध व सम करून फलाशा सोडल्यानें सर्व काम होतें असें दिसून येतें. तात्पर्य, ज्ञानाचा व काम्यकर्माचा जरी विरोध असला, तरी निष्काम कर्म आणि ज्ञान यांमध्यें कोणताच विरोध येऊं शकत नाहीं; म्हणून अनुगीतेंत "तस्मात्कर्म न कुर्वंति"—म्हणून कर्मे करीत नाहींत—या वाक्याऐवजीं—

तस्मात्कर्मसु निःस्नेहा ये केचित् पारदर्शिनः ॥

"म्हणून पारदर्शी पुरुष कर्माच्या ठिकाणीं आसक्ति ठेवीत नाहींत" (अश्व. ५१. ३३)—असें वाक्य आलें असून, तत्पूर्वी—

कुर्वते ये तु कर्माणि श्रद्दधाना विपश्चितः।
अनाशीर्योगसंयुक्तास्ते धीराः साधुदर्शिनः ॥

"जे ज्ञानी पुरुष श्रद्धेनें फलाशा न ठेवितां (कर्म—)योगमार्गाचा अवलंब करून कर्मे करितात तेच साधुदर्शी होत" (अश्व.५०.६,७),—असें कर्मयोगमार्गाचें स्पष्ट प्रतिपादन केलें आहे. त्याचप्रमाणें—

यदिदं वेदवचनं कुरु कर्म त्यजेति च ।

या पूर्वार्धाला जोडूनच—

तस्माद्धर्मानिमान् सर्वान्नाभिमानात् समाचरेत् ॥

"वेद कर्म कर आणि कर्म सोड म्हणून दोन्ही प्रकारें सांगतो; म्हणून (कर्तृत्वाचा) अभिमान न धरितां आपण आपलीं सर्व कर्मे करावीं," (वन.२.७३)—असा वनपर्वांत शौनकाचा युधिष्ठिरास उपदेश असून, शुकानुप्रश्नांतहि—

एषा पूर्वतरा वृत्तिर्ब्राह्मणस्य विधीयते ।
ज्ञानवानेव कर्माणि कुर्वन् सर्वत्र सिध्यति ॥

"ज्ञानवान् होऊन सर्व कर्मे करूनच सिद्धि मिळविणें, ही ब्राह्मणाची पूर्वीची जुनी (पूर्वतर) वृत्ति होय" (मभा. शां. २३७. १; २३४. २९), असें व्यासांनीं शुकास दोनदां स्पष्ट सांगितलें आहे. "ज्ञानवानेव" या पदांनीं ज्ञानोत्तर व ज्ञानयुक्त कर्मच या ठिकाणीं विवक्षित आहे, हें उघड होतें. असो; दोन्ही बाजूंच्या या वचनांचा निराग्रहबुद्धीनें शांत विचार केला म्हणजे "कर्मणा बध्यते जंतुः" या कोटिक्रमानें

"तस्मात्कर्म न कुर्वंति"—म्हणून कर्में करीत नाहींत—हें कर्मत्यागपर एकच अनुमान निष्पन्न न होतां, त्याच कारणास्तव "तस्मात्कर्मसु निःस्नेहाः"—म्हणून कर्मांच्या ठायीं आसक्ति ठेवीत नाहीत,—हें निष्काम बुद्धीनें कर्में करण्याचें दुसरें अनुमानहि तितक्याच योग्यतेचें आहे असें सिद्ध होतें; केवळ आम्हीच याप्रमाणें दोन अनुमानें करितों असें नाहीं, तर खुद्द व्यासांनीं देखील हाच अर्थ—

द्वाविमावथ पंथानौ यस्मिन्वेदाः प्रतिष्ठिताः ।
प्रवृत्तिलक्षणो धर्मः निवृत्तिश्च विभाषितः ॥*

"ज्यांना वेदांचा (एकसारखाच) आधार आहे असे हे दोन मार्ग आहेत,—एक प्रवृत्तिपर धर्माचा आणि दुसरा निवृत्तीचा म्हणजे संन्यास घेण्याचा,"—या शुकानुप्रश्नांतील श्लोकांत स्पष्टपणें दर्शविला आहे(मभा.शां.२४०.६).तसेंच नारायणीय धर्मांतहि हेच दोन पंथ पृथक् पृथक् स्वतंत्रपणें सृष्टीच्या आरंभापासून चालू असल्याचें वर्णन आहे हें पूर्वींच सांगितलें आहे. पण महाभारतांत प्रसंगानुसार हे दोन्ही पंथ वर्णिले असल्यामुळें प्रवृत्तिमार्गाबरोबरच निवृत्तिमार्गाचीं समर्थक वचनेंहि एकाच महाभारतांत सांपडतात; आणि गीतेवरील संन्यासमार्गीय टीकांतून हीं म्हणजे निवृत्तिमार्गाचीं वचनेंच मुख्य समजून त्यांखेरीज जणूं काय दुसरा पंथच नाहीं, किंवा असल्यास तो गौण म्हणजे संन्यासमार्गाचें अंग होय, असें प्रतिपादन करण्याचा प्रयत्न केलेला असतो. पण हें प्रतिपादन सांप्रदायिक आग्रहाचें आहे; व त्यामुळें गीतार्थ सरळ व स्पष्ट असतांहि सांप्रतकाळीं तो पुष्कळांस दुर्बोध झालेला आहे. "लोकेऽस्मिन द्विविधा निष्ठा" (गी.३.३) या गीतेंतील श्लोकाच्या तोडीचाच "द्वाविमावथ पंथानौ" हा श्लोक आहे, म्हणजे दोन तुल्यबल मार्ग या ठिकाणीं सांगण्याचा हेतु आहे, असें उघड दिसून येतें. पण या उघड अर्थाकडे किंवा पूर्वापर संदर्भाकडेहि लक्ष न देतां याच श्लोकांत दोहोंऐवजीं एकच मार्ग प्रतिपाद्य आहे असें दाखविण्याचा कित्येक प्रयत्न करीत असतात !

कर्मसंन्यास (सांख्य) व निष्काम कर्म (योग) असे वैदिक धर्माचे दोन स्वतंत्र मार्ग जरी याप्रमाणें निष्पन्न झाले, तरी ते विकल्पात्मक न मानितां "संन्यासापेक्षां कर्मयोगाची मातब्बरी विशेष" असा गीतेचा ठाम सिद्धान्त असल्यामुळें कर्मयोगाच्या श्रेष्ठतेसंबंधानें गीतेचें यापुढें आणखी असें म्हणणें आहे कीं, ज्या जगांत आपण रहातों तें जग,आणि त्यांत आपलें क्षणभरहि जिवंत रहाणें, हें सुद्धां जर कर्मच तर कर्म सोडून जाणार कोठें ? आणि या जगांत म्हणजे कर्मभूमींतच रहावयाचें

*या चरणाचीं 'निवृत्तिश्च सुभाषितः' 'निवृत्तिश्च विभावितः' अशींहि पाठान्तरें आहेत. पाठ कोणताहि घेतला तरी प्रथम 'द्वाविमौ' असें म्हटलें आहे यावरून हे दोन पंथ स्वतंत्र आहेत एवढी गोष्ट निर्विवाद आहे.

म्हटल्यास कर्म सुटणार तरी कसें? देह आहे तोंपर्यंत तहान, भूक वगैरे विकार सुटत नाहींत हें आपण प्रत्यक्ष पहातों (गी. ५.८,९); आणि तन्निवारणार्थ भिक्षा मागण्याचें लाजिरवाणें कर्म करावयासहि संन्यासमार्गाप्रमाणें जर मोकळीक आहे, तर अनासक्त बुद्धीनें इतर व्यावहारिक शास्त्रोक्त कर्में करण्यास तरी प्रत्यवाय कोणता? कर्मपाशांत मन गुंतून ब्रह्मानंदाला मुकेन किंवा ब्रह्मात्मैक्यरूप अद्वैतबुद्धि चळेल या भीतीनें हीं इतर कर्में जर कोणी सोडून देत असेल, तर त्याचा मनोनिग्रह अद्याप कच्चा आहे असें म्हटलें पाहिजे; आणि मनोनिग्रह कच्चा असतां केलेला कर्मत्याग गीतेप्रमाणें मोहाचा म्हणजे तामस किंवा मिथ्याचार होतो (गी १८.७; ३.६) इतकेंच नव्हे, तर याप्रमाणें कच्चा असलेला मनोनिग्रह चित्तशुद्धिद्वारा पूर्ण करण्यास निष्काम बुद्धि वाढविणारीं यज्ञदानादि गृहस्थाश्रमाचीं श्रौत किंवा स्मार्त कर्मेंच अशा मनुष्यानें केलीं पाहिजेत असें पुढें अर्थातःच प्राप्त होतें. सारांश, अशा प्रकारचा कर्मत्याग कधींच श्रेयस्कर होत नाहीं. बरें, मन निर्विषय असून मनुष्याच्या ताब्यांत आहे असें म्हटलें, तर त्याला कर्माची भीति कशाला? किंवा कर्में न करण्याचा व्यर्थ आग्रह तरी त्यानें कां धरावा? पावसाळ्यासाठीं केलेल्या छत्रीची परीक्षा ज्याप्रमाणें पावसांतच होत्ये त्याप्रमाणें किंवा—

विकारहेतौ सति विक्रियंते । येषां न चेतांसि त एव धीराः ।

"ज्या कारणांनीं विकार उत्पन्न होतो तीं कारणें किंवा विषय डोळयापुढें असतांहि ज्याचें अंतःकरण मोहाच्या विकारांत पडत नाहीं, तेच पुरुष धैर्यशाली म्हणावयाचे" (कुमार. १.५९)—या कालिदासाच्या व्यापक न्यायानें, कर्मद्वाराच मनोनिग्रह कसोटीस लागून तो पूर्ण झाला आहे किंवा नाहीं याची इतरांसच नव्हे, तर स्वतः कर्त्यालाहि साक्ष पटत्ये. तस्मात् या पक्षींहि शास्त्रतः प्राप्त झालेलीं म्हणजे प्रवाहपतित कर्में केलींच पाहिजेत असें सिद्ध होतें (गी. १८.६), बरें; "मन ताब्यांत असून प्राप्त झालेली चित्तशुद्धि कर्में केल्यानें बिघडेल अशी भीतिहि नाहीं; पण मोक्षप्राप्तीला जरूर नसतां रिकामीं कर्में करून देहाला कष्टवूं इच्छीत नाहीं"—असें म्हटलें तर कायक्लेशभयानें म्हणजे केवळ देहाला कष्ट होतील या क्षुद्र भीतीनें केलेला हा कर्मत्याग 'राजस' होऊन, त्यागाचें म्हणून जें फल मिळावयाचें तें अशा प्रकारचा कर्मत्याग करणारास मिळत नाहीं (गी. १८.८). मग कर्में सोडावयाचीं कशाला? सर्व कर्म मायासृष्टींतलें अतएव अनित्य असल्यामुळें ब्रह्मसृष्टींतील नित्य आत्म्यानें यांत पडणें योग्य नाहीं असें कोणी म्हणेल, तर तेंहि बरोबर नाहीं. कारण, परब्रह्मच जर स्वतः मायेनें आच्छादिलें आहे तर मनुष्यानेंहि त्याचप्रमाणें मायेंत वागल्यास हरकत कोणती? ब्रह्मसृष्टि व मायासृष्टि असे सर्व जगाचे ज्याप्रमाणें दोन भाग होतात त्याप्रमाणेंच मनुष्याचेहि आत्मा व देहेंद्रियें असे दोन भाग

होतात. पैकीं आत्मा व ब्रह्म यांची जोड घालून देऊन आत्म्याचा ब्रह्मांत लय करा, आणि या ब्रह्मात्मैक्यज्ञानानें बुद्धि निःसंग ठेवून केवळ मायिक देहेंद्रियांनीं माया सृष्टीतील व्यवहार करा, म्हणजे झालें. अशा रीतीनें वागलें म्हणजे मोक्षाला प्रतिबंध येणार नाहीं इतकेंच नव्हे, तर ज्याची त्यास जोड बसून सृष्टीच्या कोणत्याहि भागाची उपेक्षा अगर विच्छेद केल्याचा दोष न लागतां ब्रह्मसृष्टि व मायासृष्टि—परलोक व इहलोक—या दोहोंतलेंहि कर्तव्य केल्याचें श्रेय तुह्मांस मिळेल ईशोपनिषदांत हेंच तत्त्व प्रतिपादिलें आहे (ईश. ११). पण या श्रुतिवचनांचा सविस्तर विचार पुढें करण्यांत येईल. सध्यां एवढेंच सांगतों कीं, ब्रह्मात्मैक्याचा अनुभव घेणारे ज्ञानी पुरुष मायासृष्टीतील व्यवहार केवळ शरीरानें अगर केवळ इंद्रियांनींच करीत असतात असें जें गीतेंत वर्णन आहे (गी. ४. २१; ५ १२) त्यांतील तात्पर्य हेंच असून, याच हेतूनें अठराव्या अध्यायांत 'निःसंग बुद्धीनें फलाशा सोडून केवळ कर्तव्य म्हणून कर्म करणें हाच खरा 'सात्त्विक' कर्मत्याग होय," कर्म सोडणें हा खरा कर्मत्याग नव्हे, असा सिद्धान्त केला आहे (गी. १८. ९.) कर्म मायासृष्टीतील असलें तरी तें परमेश्वरानेंच कांहीं अगम्य कारणास्तव निर्माण केलें असून तें बंद पाडणें ही गोष्ट मनुष्याच्या ताब्यांतली नव्हे, परमेश्वराधीन आहे; आणि बुद्धि निःसंग ठेवून केवळ शारीर कर्म केल्यानें मोक्षाच्या आड येत नाहीं, हें निर्विवाद आहे. मग चित्तांत वैराग्य ठेवून केवळ इंद्रियद्वारा शास्त्रतः प्राप्त होणारीं कर्में करण्यास हरकत कोणती? "न हि कश्चित् क्षणमपि जातु तिष्ठत्यकर्मकृत्" (गी. ३. ५; १८. ११)—या जगांत एकक्षणभर देखील कोणी कर्माखेरीज राहूं शकत नाहीं, असें गीतेंत, तर "नैष्कर्म्यं न च लोकेऽस्मिन् मुहूर्तमपि लभ्यते" (अश्व. २०. ७)—या लोकीं (कोणासहि) घटकाभर देखील कर्म सुटत नाहीं, असें अनुगीतेंत म्हटलें आहे. मनुष्यच काय पण सूर्यचंद्रादि देखील एकसारखें कर्मेच करीत आहेत! किंबहुना कर्म म्हणजेच सृष्टि आणि सृष्टि म्हणजेच कर्म हें निश्चित असल्यामुळें सृष्टीच्या घडामोडीस किंवा कर्मास क्षणभर देखील विसावा नाहीं, हें आपण प्रत्यक्ष पहातों. "कर्म सोडिलें तर खायला देखील मिळणार नाहीं" असें भगवंतांनीं गीतेंत (गी. ३ ८), तर "अकर्मणां वै भूतानां वृत्तिः स्यान्न हि काचन" (वन. ३२. ८.), कर्माखेरीज प्राणिमात्राचा निर्वाह नाहीं असें वनपर्वांत द्रौपदीनें युधिष्ठिरास सांगितलें असून त्याप्रमाणें दासबोधांतहि पूर्वी ब्रह्मज्ञान सांगून नंतर "प्रपंच सांडून परमार्थ केला। तरी अन्न मिळेना खायाला।" (दा. १२. १. ३.) असें श्रीसमर्थ रामदासस्वामीहि म्हणत आहेत. बरें; खुद्द भगवंतांचें चरित्र पाहिलें तरीहि भगवान् निरनिराळे अवतार धारण करून या मायिक जगांत साधूंचें परित्राण आणि दुष्टांचा विनाश हीं कर्मेंच दरएक युगांत करीत आले आहेत (गी. ४. ८. व मभा. शां. ३३९. १०३ पहा), असें

नजरेस येतें; आणि हीं कर्में जर मीं केलीं नाहींत तर जग उध्वस्त होऊन नाश पावेल, असें त्यांनींच गीतेंत म्हटलें आहे (गी. ३.२४). खुद्द भगवानहि जगाच्या धारणार्थ याचप्रमाणें जर कर्मच करीत आहेत, तर ज्ञानोत्तर कर्में निरर्थक आहेत या म्हणण्यांत कांहीं हंशील नाहीं, असें उघड सिद्ध होतें. म्हणून "यः क्रियावान् स पंडितः" (मभा. वन. ३१२ १०८)—जो क्रियावान तोच पंडित होय—या न्यायानें अर्जुनास निमित्त करून भगवान सर्वांनाच असा उपदेश करीत आहेत कीं, या जगांत कर्म सुटणें कोणासहि शक्य नसल्यामुळें, कर्मांची बाधा न लागण्यास नेहमीं आपल्या धर्माप्रमाणें प्राप्त झालेलें कर्तव्य फलाशा सोडून म्हणजे विरक्त बुद्धीनें करणें, एवढाच काय तो एक मार्ग (योग) मनुष्याच्या ताब्यांतला असून उत्तम आहे. प्रकृति आपले व्यवहार नेहमीं करीत राहणार, पण त्यांतील कर्तृत्वाच्या अभिमानाची बुद्धि तुम्हीं सोडलीत म्हणजे तुम्ही मुक्तच आहां (गी. ३,२७,१३.२९; १४.१९;१८ १६). मुक्तीसाठीं कर्म सोडण्याची किंवा सांख्य म्हणतात त्याप्रमाणें कर्मसंन्यासरूप वैराग्याची जरूर नाहीं, इतकेंच नव्हे, तर या कर्मभूमींत कर्माचा पूर्ण त्याग करणें शक्यहि नाहीं.

यावरहि कोणी अशी शक्कल काढितात कीं, कर्मबंध तोडण्यास कर्म सोडण्याची जरूर नसून कर्मफलाशा सोडण्यानें जरी निर्वाह होत असला तरी ज्ञानानें बुद्धि निष्काम होऊन सर्व वासनांचा क्षय झाल्यावर कर्में करण्याची प्रवृत्ति होण्यास कांहींच कारण शिल्लक रहात नाहीं; व त्यामुळें, म्हणजे कायक्लेशभयानें नव्हे, तर वासनाक्षयानें आपोआपच कर्में सुटत असतात. मनुष्याचा या जगांत परमपुरुषार्थ काय तो मोक्ष, आणि तो मोक्ष ज्यास ज्ञानानें प्राप्त झाला त्याला प्रजा, संपत्ति किंवा स्वर्गादि लोकांतील सुखें यांपैकीं कशाचीच 'एषणा' (इच्छा) रहात नसल्यामुळें (बृ.३.५.१ व ४.४.२२), कर्म न सोडतांहि तें सुटणें हा त्या ज्ञानाचा साहजिकरीत्याच अखेर परिणाम घडत असतो. याच अभिप्रायानें—

ज्ञानामृतेन तृप्तस्य कृतकृत्यस्य योगिनः।
न चास्ति किंचित्कर्तव्यमस्ति चेन्न स तत्त्ववित्।

"ज्ञानामृताचें प्राशन करून कृतकृत्य झालेल्या पुरुषाचें पुढें कांहींच कर्तव्य शिल्लक रहात नाहीं व राहील तर तो तत्त्ववित् म्हणजे ज्ञानी नव्हे," असें उत्तरगीतेंत (१. २३) म्हटलें आहे;* आणि हा ज्ञानी पुरुषाचा दोष आहे अशी कोणास शंका

*हा श्लोक श्रुतींतील आहे ही समजूत वस्तुतः खरी नाहीं. वेदान्तसूत्रांवरील शांकरभाष्यांत हा श्लोक नाहीं. पण सनत्सुजातीयावरील भाष्यांत आचार्यांनीं तो घेतला असून तेथें तो लिंगपुराणांतु आहे असें म्हटलें आहे. श्लोक अर्थातच संन्यासमार्गीयांचा आहे, कर्मयोग्यांचा नव्हे. बौद्ध धर्मग्रंथांतहि अशींच वचनें आहेत (परिशिष्टप्रकरण पहा).

आल्यास ती खरी नव्हे, उलटपक्षीं हा एक ब्रह्मज्ञानी पुरुषाचा अलंकारच आहे- "अलंकारो ह्ययमस्माकं यद्ब्रह्मात्मावगतौ सत्यां सर्वकर्तव्यताहानिः"(वे.सू.शां. भा.१.१.४.)--असें श्रीशंकराचार्यांनी म्हटलें आहे. तसेंच गीतेंतहि "तस्य कार्यं न विद्यते" (गी.३.१७)—ज्ञान्याला पुढें कांहीं करावयाचें नसतें,—किंवा सर्व वैदिक कर्मांचें त्याला कांहीं प्रयोजन नसतें (गी.२ ४६) अगर "योगारूढस्य तस्यैव शमः कारणमुच्यते" (गी.६.३)—योगारूढ झाला म्हणजे त्याला शम हें कारण होतें—अशी वचनें असून, शिवाय "सर्वारंभपरित्यागी" (गी.१२.१६)म्हणजे सर्व उद्योग सोडून देणारा, आणि "अनिकेतः"(गी.१२.१९)म्ह० घर नसणारा, इत्यादि विशेषणेंहि ज्ञानी पुरुषास अनुलक्षून गीतेंत योजिलेली आहेत. यावरून ज्ञानोत्तर आपोआपच कर्में सुटतात, हें म्हणणें भगवद्गीतेस मान्य आहे असें कित्येकांचें मत आहे. परंतु आमच्या मतें गीतेंतील वाक्यांचे हे अर्थ व वरील एकंदर युक्तिवादहि बरोबर नाहीं. म्हणून तद्विरुद्ध आमचे जें म्हणणें आहे तें येथें थोडक्यांत सांगतों.

मनुष्य ज्ञानी झाला म्हणजे त्याच्या सर्व प्रकारच्या इच्छा किंवा वासना सुटल्या पाहिजेत हें म्हणणेंच आधीं गीतेस मान्य नाहीं, असें पूर्वी सुखदुःखविवेक-प्रकरणांत आम्हीं दाखविलें आहे. नुस्ती वासना किंवा इच्छा असणें यांत कांहीं दुःख नसून त्यातील आसक्ति हें दुःखाचें खरें मूळ होय. म्हणून सर्व प्रकारच्या वासना मारीत न बसतां ज्ञात्यानें केवळ आसक्ति सोडून सर्व कर्म करावें असा गीतेचा सिद्धान्त आहे. ही आसक्ति सोडिली म्हणजे त्याबरोबर कर्महि सुटलेंच पाहिजे, असें नाहीं. किंबहुना वासना सुटली तरीहि सर्व कर्में सुटणें शक्य नाहीं, वासना असो वा नसो, श्वासोच्छ्वासादि कर्में नित्य एकसारखी चालू असतात असे आपण पहातों. फार लांब कशाला? क्षणभर जिवंत रहाणें देखील कर्मच असून पूर्ण ज्ञान झालें तरीहि आपल्या वासनेनें किंवा वासनाक्षयानें तें सुटत नाहीं कारण. वासना सुटली म्हणून कोणी ज्ञानी पुरुष जीव देत नाहीं, ही गोष्ट प्रत्यक्षसिद्ध आहे; आणि त्यामुळेंच " न हि कश्चित् क्षणमपि जातु तिष्ठत्यकर्मकृत् " (गी.३.५.)—कोणी झाला तरी तो कर्म केल्याखेरीज राहूं शकत नाहीं—हें वचन गीतेंत आलेलें आहे. या कर्मभूमींत कर्म निसर्गतः प्राप्त व प्रवाहपतित असून अपरिहार्यहि आहे, मनुष्याच्या वासनेवर अवलंबून नाहीं, हा गीताशास्त्रांतील कर्मयोगाचा पहिला सिद्धान्त होय, कर्मांचा आणि वासनेचा परस्पर नित्यसंबंध नाहीं असें याप्रमाणें सिद्ध झाल्यावर वासनाक्षयाबरोबर कर्मांचाहि क्षय झालाच पाहिजे हें म्हणणें निराधार व लंगडें पडतें; आणि मग वासनाक्षयानंतरहि प्राप्त झालेलीं कर्में ज्ञानी पुरुषानें कोणच्या रीतीनें केलीं पाहिजेत असा प्रश्न सहजच उद्भवतो. या प्रश्नाचें उत्तर

गीतेच्या तिसऱ्या अध्यायांत दिलेलें आहे (गी. ३.१७–१९ व त्यावरील आमची टीका पहा). ज्ञानी पुरुषाला ज्ञानोत्तर त्याचें म्हणून कांहीं कर्तव्य रहात नाहीं, हें मत गीतेस मान्य आहे. पण गीता यापुढें असें सांगत आहे कीं, कोणीहि झाला तरी त्याला कर्म सुटत नाहीं. ज्ञानी पुरुषास कर्तव्य रहात नाहीं, आणि कर्म सुटत नाहीं, हे दोन सिद्धान्त कित्येकांस परस्परविरोधी वाटतात. पण गीतेची गोष्ट तशी नाहीं. गीता त्यांची अशी जोड घालते कीं, कर्म ज्या अर्थी अपरिहार्य आहे त्या अर्थी ज्ञानी पुरुषानें ज्ञानोत्तरहि तें केलेंच पाहिजे. पण ज्या अर्थी त्याच्या स्वतःचें म्हणून त्याला कांहीं कर्तव्य नसतें, त्या अर्थी आपलीं सर्व कर्मे आतां निष्काम बुद्धीनें करणें त्याला प्राप्त आहे. तात्पर्य, तिसऱ्या अध्यायाच्या १७ व्या श्लोकांतील " तस्य कार्यं न विद्यते " या वाक्यांत 'कार्यं न विद्यते' या शब्दांपेक्षां 'तस्य' (म्हणजे त्या ज्ञानी पुरुषाला) हा शब्द अधिक महत्त्वाचा आहे; व त्याचा एकंदर भावार्थ असा आहे कीं, 'त्याला स्वतःला' आपलें म्हणून कांहीं मिळावयाचें नसतें, याच कारणास्तव त्यानें आपलें कर्तव्य आतां म्हणजे ज्ञानोत्तर निरपेक्ष बुद्धीनें केलें पाहिजे, आणि हाच अर्थ पुढें १९ व्या श्लोकांत 'तस्मात्' हें कारणबोधक पद आरंभीं घालून "तस्मादसक्तः सततं कार्यं कर्म समाचार" (गी. ३.१९)—म्हणून शास्त्रतः प्राप्त झालेलें आपलें कर्तव्य तूं आसक्ति न ठेवितां करीत जा, कर्म सोडूं नको, —अशा शब्दांनी अर्जुनास उपदेशिला आहे. तिसऱ्या अध्यायांतील १७–१९ या तीन श्लोकांत व्यक्त होणारा हा कार्यकारणभाव आणि अध्यायांतील एकंदर प्रकरणाचा संदर्भ लक्षात आणिला म्हणजे संन्यासमार्गी म्हणतात त्याप्रमाणें "तस्य कार्यं न विद्यते" हा स्वतंत्र सिद्धान्त मानणें युक्त नाहीं असें दिसून येईल. याला उत्तम पुरावा म्हटला म्हणजे पुढे दिलेले दाखले होत. ज्ञानप्राप्तीनंतर कांहींएक कर्तव्य उरलें नसताहि शास्त्रतः प्राप्त होणारे सर्व व्यवहार करावे लागतात, या सिद्धान्ताचे पुष्टीकरणार्थ भगवान् लागलीच असें सांगतात कीं—

न मे पार्थाऽस्ति कर्तव्यं त्रिषु लोकेषु किंचन।
नानवाप्तमवाप्तव्यं वर्त एव च कर्मणि॥

"हे पार्था! 'माझें' म्हणून या त्रिभुवनांत कांहीं कर्तव्य (उरलेलें) नाहीं, अथवा अप्राप्त अशी एखादी वस्तु मिळविण्याची (वासना) राहिलेली नाहीं; तथापि मी कर्मच करीत आहें," हें लक्षांत घे (गी. ३.२२), यांतील 'न मे कर्तव्यमस्ति'—मला कर्तव्य उरलें नाहीं—हे शब्द, "तस्य कार्यं न विद्यते"—त्याला कांहीं कर्तव्य नसतें—या पूर्वश्लोकांतील (गी. ३.१७) शब्दांस अनुलक्षून आहेत, व त्यामुळें "ज्ञानानें कर्तव्य शिल्लक राहिलें नसलें तरीहि, किंबहुना याच कारणास्तव, शास्त्रतः प्राप्त होणारे, सर्व व्यवहार अनासक्त बुद्धीनें केलेच पाहिजेत" हा अर्थ या चारपांच श्लोकांत प्रतिपाद्य

आहे असें स्पष्ट सिद्ध होतें. नाहींपेक्षां 'तस्य कार्यं न विद्यते' इत्यादि श्लोकांत सांगितलेल्या सिद्धान्ताच्या दृढीकरणार्थ भगवंतांनीं दिलेला आपला दाखला अगदीं विलग पडून सिद्धान्त एक आणि उदाहरण त्याच्या अगदीं विरुद्ध अशी अनवस्था प्राप्त होईल. ती अनवस्था टाळण्यास संन्यासमार्गीय टीकाकार 'तस्मादसक्तः सततं कार्यं कर्म समाचर' यांतील 'तस्मात्' या शब्दाचाहि अर्थ निराळ्या प्रकारें करीत असतात. त्यांचें म्हणणें असें आहे कीं, ज्ञानी पुरुषानें कर्मे सोडावीं हाच गीतेचा मुख्य सिद्धान्त होय; पण अर्जुन तसा ज्ञानी नव्हता म्हणून—'तस्मात्'—त्याला कर्म करण्यास भगवंतांनीं सांगितलें आहे. पण गीतोपदेशानंतरहि अर्जुन अज्ञानीच होता ही कोटी बरोबर नाहीं असें आम्हीं वर दाखविलें आहे. शिवाय 'तस्मात्' या शब्दाचा अर्थ जरी याप्रमाणें ओढूनताणून लाविला तरी "न मे पार्थास्ति कर्तव्यं" इ० श्लोकांत भगवंतांनीं "आपलें कांहीं कर्तव्य नसतांहि आपण कर्म करितों" असा जो मुख्य सिद्धान्ताच्या समर्थनार्थ आपला दाखला दिला आहे त्याची संगतिहि या पक्षीं चांगली लागत नाहीं. म्हणून "तस्य कार्यं न विद्यते" या वाक्यांत 'कार्यं न विद्यते' हे शब्द मुख्य न मानितां 'तस्य' हा शब्द प्रधान मानिला पाहिजे: आणि तसें केलें म्हणजे "तस्मादसक्तः सततं कार्यं कर्म समाचर" याचा अर्थ 'तूं ज्ञानी आहेस म्हणून तुझ्या स्वार्थासाठीं तुला कर्म नको हे खरें; पण तुला स्वतःला नको म्हणूनच जें आतां शास्त्रतः प्राप्त आहे तें कर्म 'मला नको' या बुद्धीने म्हणजे निष्काम बुद्धीनें कर," असा करावा लागतो. थोडक्यांत सांगणें असल्यास 'मला नको' हें कर्म सोडण्याचें कारण न होतां, ज्या अर्थीं कर्म अपरिहार्य आहे त्या अर्थीं शास्त्रतः प्राप्त झालेलें अपरिहार्य कर्म स्वार्थत्यागबुद्धीनें केलें पाहिजे हेंच त्यापासून अनुमान निघतें, असें गीतेचें म्हणणें आहे; आणि प्रकरणसाम्यार्थ पाहिलें तरीहि हाच अर्थ घ्यावा लागतो. कर्मसंन्यास आणि कर्मयोग या दोहोंमध्यें जो मोठा भेद आहे तो हाच होय. "तुझें कांहीं उरलें नाहीं; म्हणून तूं कांहीं करूं नको;" असें संन्यासपक्षीय लोक म्हणतात; आणि "तुझें कांहीं उरलें नाहीं, म्हणूनच तुला जें काय करावयाचें तें आतां स्वार्थपर वासना सोडून अनासक्त बुद्धीनें कर;" असें गीता सांगत आहे. एकाच हेतुवाक्यापासून अशा तऱ्हेनें दोन भिन्नभिन्न अनुमानें कां निघावींत ? याचें उत्तर एवढेंच आहे कीं, गीता कर्म अपरिहार्य मानीत असल्यामुळें 'कर्म सोड' हें अनुमान गीतेंतील तत्त्वविचाराप्रमाणें निघणेंच शक्य होत नाहीं. म्हणून 'तुला नको' या हेतुवाक्यावरूनच स्वार्थबुद्धि सोडून कर्म कर असें गीतेंत अनुमान काढिलें आहे. रामाला सर्व ब्रह्मज्ञान सांगितल्यावर निष्काम कर्मास प्रवृत्त करण्यासाठीं योगवासिष्ठांत वसिष्ठांनीं जो युक्तिवाद सांगितला आहे तोहि अशाच प्रकारचा असून योगवासिष्ठ

ग्रंथाच्या अखेर भगवद्गीतेंतील वरील सिद्धान्तच अक्षरशः आलेला आहे (यो. ६ उ. १९९व २१६.१४; आणि गी. ३.१९ च्या भाषांतरावरील आमची टीका पहा). योगवासिष्ठाप्रमाणेंच बौद्धधर्मातील महायान पंथाच्या ग्रंथांतहि या बाबतींत गीतेचा अनुवाद केलेला आहे. पण विषयान्तर होईल म्हणून त्याची चर्चा येथें न करितां त्याबद्दलचा विचार आम्ही पुढें परिशिष्टप्रकरणांत केला आहे.

आत्मज्ञान झालें म्हणजे 'मी' आणि 'माझें' ही अहंकाराची भाषाच शिल्लक रहात नाहीं (गी.१८.१६व २६), व त्यामुळें ज्ञानी पुरुषास "निर्-मम" असें म्हणतात. निर्मम म्हणजे 'माझें-माझें (मम) न म्हणणारा' असा अर्थ आहे व ज्ञानेश्वरमहाराजांनीं ज्ञानी पुरुषाचें वर्णन करितांना तोच अर्थ—

आणि मी हे भाष नेणें। माझें कांहींच न म्हणें ।
सुखदुःख जाणणें। नाहीं जया॥

या ओवींत व्यक्त केला आहे. परंतु ब्रह्मज्ञानानें 'मी' व 'माझें' ही बुद्धि जरी सुटली तरी या दोन शब्दांऐवजीं 'जग व जगाचें'—किंवा भक्तिदृष्ट्या बोलावयाचें असल्यास 'परमेश्वर व 'परमेश्वराचें'—हे शब्द आतां त्या ठिकाणी येतात, हें विसरतां कामा नये. जगांतील प्रत्येक सामान्य मनुष्य आपले सर्व व्यवहार 'माझें' किंवा 'माझ्यासाठीं' म्हणून करीत असतो. पण जो ज्ञानी झाला त्याची माझेपणाची बुद्धि सुटली असल्यामुळें ईश्वरनिर्मित जगांतील सर्व व्यवहार परमेश्वराचे आहेत, आणि ते करण्यासाठी परमेश्वरानें आपणांस उत्पन्न केलें आहे, अशा बुद्धीनें (म्हणजे निर्मम बुद्धीनें) आतां ज्ञानी पुरुष ते व्यवहार करूं लागतो, हा ज्ञानी व अज्ञानी यांच्यामध्यें भेद आहे (गी. ३. २७, २८). गीतेचा हा सिद्धान्त लक्षांत घेतला म्हणजे "योगारूढ पुरुषाला पुढें शम कारण होतें" (गी. ६. ३ व त्यावरील आमची टीप पहा) या श्लोकाचाहि सरळ अर्थ काय असावा हें कळून येतें. गीतेवरील टीकाकार असें म्हणतात की, या श्लोकांत योगारूढानें पुढें शम म्हणजे शांति पत्करावी, दुसरें कांहीं करूं नये, असें सांगितलें आहे. पण हा अर्थ बरोबर नव्हे. शम म्हणजे मनाची शांति होय; आणि ती अखेरचें 'कार्य' म्हणून न सांगतां, शम किंवा शांति हें दुसऱ्या कशाचें तरी कारण आहे—शमः कारणमुच्यते—असें या श्लोकांत म्हटलें आहे. तेव्हां अर्थातच शम हें 'कारण' मानून त्याचें पुढें 'कार्य' काय हें पाहिलें पाहिजे. पूर्वापरसंदर्भाचा विचार केला तर 'कर्म' हेंच तें कार्य होय असें निष्पन्न होतें; आणि मग योगारूढानें चित्त शांत करून त्या शांतीनें म्हणजे शमानेंच आपले पुढील सर्व व्यवहार करावे असा या श्लोकाचा अर्थ होतो; टीकाकार म्हणतात त्याप्रमाणें 'योगारूढानें कर्में सोडावीं' असा अर्थ करितां येत नाहीं. तसेंच "सर्वारंभपरित्यागी" व "अनिकेतः" इत्यादि पदांचा अर्थहि कर्मत्यागपर न

करितां फलाशात्यागपरच केला पाहिजे असें त्या त्या स्थलीं गीतेच्या भाषांतरास जोडलेल्या टीपांतून आम्हीं दाखविलें आहे. फलाशा सोडून ज्ञानी पुरुषानेंहि चातुर्वर्ण्यादि सर्व कर्मे यथाशास्त्र करीत राहिलें पाहिजे, हें सिद्ध करण्यास आपल्या स्वतःखेरीज भगवंतांनीं जो दुसरा दाखला दिला आहे तो जनकाचा होय. जनक हा एक मोठाच कर्मयोगी होता. याची स्वार्थबुद्धि इतकी सुटलेली होती कीं, खुद्द आपली राजधानी जळली तरी त्यांत आपलें कांहीं जात नाहीं—मिथिलायां प्रदीप्तायां न मे दह्यति किंचन (शां.२७५.४व२१९.५०)—असे त्याच्या तोंडचे शब्द आहेत. पण याप्रमाणें आपला स्वतःचा स्वार्थ किंवा लाभालाभ कशांत नसतांहि आपण राज्याचे सर्व व्यवहार कां करितों याचें कारण सांगत असतां जनक स्वतःच असें म्हणतो कीं—

देवेभ्यश्च पितृभ्यश्च भूतेभ्योऽतिथिभिः सह।
इत्यर्थं सर्व एवैते समारम्भा भवंति वै॥

"देव, पितर, सर्व भूतें म्ह० प्राणी, आणि अतिथि यांसाठीं हे सर्व व्यवहार चालले आहेत, माझ्यासाठीं नव्हत" (मभा.अश्व ३२.२४). स्वतःचें कांहीं कर्तव्य शिल्लक राहिलें नसतां किंवा स्वतःला कांहीं वस्तु प्राप्त करून घेण्याची वासना नसतांहि जनकश्रीकृष्णांसारखे जगाचें कल्याण करण्यास प्रवृत्त न होतील तर हें जग उत्सन्न होईल—उत्सीदेयुरिमे लोकाः—हें सांगावयास नको (गी.३.२४)

कित्येकांचें असें म्हणणें आहे कीं, फलाशा सोडावी, सर्व प्रकारची इच्छा सोडण्याचें कारण नाहीं, असा जो गीतेचा सिद्धान्त आहे त्यांत व वासनाक्षयाच्या सिद्धान्तांत फारसा भेद करितां येत नाहीं. कारण, वासना सुटली काय आणि फलाशा सुटली काय उभयपक्षीं कर्माकडे प्रवृत्ति होण्यास कांहीच कारण रहात नसल्यामुळें कोणताहि पक्ष स्वीकारिला तरी अखेर कर्म सुटणें हाच त्याचा परिणाम घडतो. परंतु हा आक्षेप अज्ञानमूलक म्हणजे 'फलाशा' या शब्दाचा खरा अर्थ न समजल्यामुळें उत्पन्न झालेला आहे. फलाशा सोडणें म्हणजे सर्व प्रकारची इच्छा सोडणें किंवा माझ्या कर्माचें फल कोणास कधींहि मिळूं नये, व मिळाल्यास तें कोणींहि घेऊं नये, अशी बुद्धि ठेवणें हा अर्थ नसून, मला अमुक फल अवश्य मिळावें म्हणून मी हें कर्म करितों अशा प्रकारच्या फलाबद्दलच्या ममत्वयुक्त आसक्तीस किंवा बुद्धीच्या आग्रहास 'फलाशा' 'संग' किंवा 'काम' हीं नांवे गीतेंत दिलेलीं आहेत, असें मागें पांचव्याच प्रकरणांत आम्हीं सांगितलें आहे. पण फल मिळावें ही हांव, आग्रह किंवा वृथा आसक्ति न ठेविली, तरी प्राप्त झालेलें कर्म केवळ कर्तव्य म्हणून करण्याची बुद्धि व उत्साहहि सदर आग्रहाबरोबरच आपल्या मनांतून नाहींशीं झालीं पाहिजेत असें नाहीं. आपल्या फायद्याखेरीज या जगांत

दुसरें कांहीं दिसत नसून केवळ फलाच्या हांवेनेंच जे पुरुष कर्मे करण्यांत नित्य गुंग झालेले असतात त्यांना फलाशा सोडून कर्म करणें शक्य वाटणार नाहीं हें खरें. पण ज्ञानानें ज्याची बुद्धि सम व विरक्त झाली त्याची गोष्ट तशी नाहीं. एखाद्या कृत्याचें जें मला फळ मिळतें तें केवळ माझ्या कर्माचेंच फल असतें, ही समजूतच प्रथमतः चुकीची आहे. पाण्याच्या द्रवतेचें किंवा अग्नीच्या उष्णतेचें साहाय्य नसेल तर मनुष्यानें कितीहि अट्टहास केला तरी त्याच्या प्रयत्नानें पाकसिद्धि होणें शक्य नाहीं; आणि अग्न्यादिकांचे ठायीं हे गुणधर्म असणें वा नसणें ही गोष्ट मनुष्याचे ताब्यांतील किंवा प्रयत्नाधीन नसत्ये. म्हणून कर्मसृष्टींतील या स्वतःसिद्ध विविध व्यापारांचें किंवा धर्मांचें यथाशक्ति प्रथम ज्ञान करून घेऊन ते व्यापार जेणेंकरून आपल्या प्रयत्नास अनुकूल होतील अशा प्रकारेंच मनुष्यास आपले व्यवहार करावे लागतात. अर्थात् मनुष्याच्या प्रयत्नाचें जें फल मिळतें तें केवळ त्याच्या प्रयत्नाचें फल नसून, त्याचें कर्म व तदनुकूल कर्मसृष्टीचे अनेक स्वतःसिद्ध धर्म या दोहोंच्या संयोगाचें तें फल आहे, असें म्हटलें पाहिजे. परंतु मनुष्याचे प्रयत्न सफल होण्यास याप्रमाणें नानाप्रकारच्या ज्या सृष्टिव्यापारांची अनुकूलता लागत्ये त्या सर्वांचें यथार्थ ज्ञान त्यास पुष्कळदां झालेलें नसतें; व कांहीं स्थलीं होणेंहि शक्य नसतें. यासच दैव असें म्हणतात. आपल्या ताब्यांत नसून आपणांस माहीतहि नसलेल्या सृष्टि-व्यापाराचें साह्य फलासिद्धीस जर याप्रमाणें अवश्य पाहिजे, तर "केवळ माझ्या प्रयत्नानेंच मी अमुक गोष्ट करीन" असा अभिमान धरणें हा मूर्खपणा होय, असें पुढें अर्थतःच सिद्ध होतें (गी. १८.१४–१६ पहा). कारण, कर्मसृष्टीचे ज्ञात व अज्ञात व्यापार यांचा मनुष्याच्या प्रयत्नांशीं संयोग झाल्यावर जें फळ व्हावयाचें तें केवळ कर्माच्या कायद्यांनींच होत असल्यामुळें, आपण फळाची हांव ठेविली वा न ठेविली तरी त्यामुळें या फलासिद्धींत कांहीं फरक न होतां, आपली फलाशा केवळ आपणांस मात्र दुःखकारक होण्याचा संभव असतो. तथापि मनुष्यास पाहिजे ती गोष्ट नुसते सृष्टिव्यापार आपण होऊनच घडवून आणीत नाहींत. भाकरी रुचकर होण्यास ज्याप्रमाणें पिठांत थोडें तरी मीठ घालावें लागतें त्याप्रमाणें कर्मसृष्टींतील हे स्वतःसिद्ध व्यापार मनुष्याच्या फायद्याचे होण्यास त्यांत मनुष्याच्या प्रयत्नाची थोडीतरी भर घालावी लागत्ये. म्हणून जे पुरुष ज्ञानी व विवेकी आहेत ते सामान्य लोकांप्रमाणें फलाची आसक्ति किंवा हांव न ठेवितां जगाच्या व्यवहारसिद्ध्यर्थ प्रवाहपतित म्हणजे कर्माच्या अनादि प्रवाहांत यथाधिकार शास्त्रतः आपल्या वांट्यास आलेला कर्माचा लहानमोठा भाग शांतपणें केवळ कर्तव्य म्हणून करीत असतात; आणि फलप्राप्तीसाठीं कर्मधर्मसंयोगावर किंवा भक्तिदृष्ट्या परमेश्वराच्या इच्छेवर हवाला ठेवून स्वस्थ बसतात "तुझा अधिकार

फक्त कर्म करण्यापुरताच आहे, फल होणें ही तुझ्या ताब्यांतील गोष्ट नव्हे" (गी. २.४७) इत्यादि जो उपदेश अर्जुनास केलेला आहे त्यांतील बीज हेंच होय. फलाशा न ठेवितां याप्रमाणें कर्म करीत गेलें म्हणजे पुढें तें कर्म कांहीं कारणामुळें कदाचित् निष्फळ झालें तरीहि उद्योग करण्याचें आपल्या अधिकारांतलें काम आपण केलें असल्यामुळें या निष्फलत्वाचें आपल्याला दुःख वाटण्यास कांहीं कारण रहात नाहीं. उदाहरणार्थ, आयुष्याची दोरी (म्हणजे शरीरांतील पोषक धातूंची नैसर्गिक शक्ति) बळकट असल्याखरीज नुसत्या औषधानें रोग्यास कधींच गुण येत नाहीं, असें वैद्यशास्त्र स्वच्छ सांगत आहे; आणि दोरीची ही बळकटी अनेक प्राक्तन किंवा पिढीजात संस्कारांचें फल असल्यामुळें ती वैद्याच्या हातून सिद्ध होणारी गोष्ट नसून, ती किती आहे याचें वैद्यास पूर्ण निश्चयात्मक ज्ञान होणेंहि शक्य नसतें. तथापि रोग्यास औषध देणें हें आपलें कर्तव्य समजून केवळ परोपकार-बुद्धीनें हजारों रोग्यांस यथामति एखादा वैद्य औषध देत असतो, असें आपण प्रत्यक्ष पहातों. वैद्यानें याप्रमाणें आपलें काम निष्काम बुद्धीनें केल्यावर त्याच्या औषधानें एखादा रोगी बरा न झाल्यास त्यानें तो उद्विग्न होत नाहीं इतकेंच नव्हे, तर अमुक रोगांत अमुक औषधानें शेंकडा अमुक लोकांस गुण येत असतो असें शास्त्रीय नियमहि तो मोठ्या शांत चित्तानें ठरवीत असतो. पण याच वैद्याचा मुलगा आजारी पडून त्यास औषध देण्याची वेळ आली म्हणजे आयुष्याच्या दोरीची गोष्ट लक्षांत न रहातां "माझा मुलगा बरा झाला पाहिजे" या ममत्वयुक्त फलाशेनें त्याचें चित्त गांगरून जाऊन दुसरा वैद्य बोलवावा लागतो; किंवा निदानपक्षीं दुसऱ्या वैद्याची सल्ला घेणें तरी जरूर पडतें! कर्मफलाच्या ठिकाणीं ममत्वरूप आसक्ति कशाला म्हणावें, आणि फलाशा नसली तरी केवळ कर्तव्यबुद्धीनें कोणतेंहि काम कसें करितां येतें, हें या लहानशा उदाहरणावरून लक्षांत येईल. अशा प्रकारें फलाशा नाहींशी होण्यास ज्ञानानें मनांत वैराग्य बिंबावें लागतें हें खरें. पण एखाद्या कापडाचा रंग (राग) काढून टाका असें म्हटल्यानें त्या कापडाचा नाश केला पाहिजे असें ज्याप्रमाणें होत नाहीं, त्याप्रमाणें कर्माच्या ठायीं काम, संग किंवा राग म्हणजे प्रीति ठेवूं नये असें म्हटल्यानें, तीं कर्मेंच सोडून द्यावीं असें होत नाहीं वैराग्यानें कर्म करणेंच अशक्य असेल तर गोष्ट निराळी. पण वैराग्यानें कर्में करितां येतात इतकेंच नव्हे, तर कर्म कोणाला केव्हांच सुटत नाहीं, हें आपण प्रत्यक्ष पहातों. म्हणून अज्ञानी लोक जीं कर्में फलाशापूर्वक करीत असतात, तींच ज्ञानी पुरुषानें ज्ञानोत्तरहि लाभालाभ व सुखदुःख सारखें मानून (गी. २.३८) धैर्यानें व उत्साहानें पण शुद्ध बुद्धीनें म्हणजे फलाबद्दल विरक्त किंवा उदासीन राहून (गी. १८.२६), केवळ कर्तव्य म्हणून आपआपल्या अधिकाराप्रमाणें शांत चित्तानें करीत रहावें (गी.

६.३), हेंच नीतिदृष्ट्या व मोक्षदृष्ट्या उत्तम आयुष्यक्रमाचें खरें तत्त्व आहे; अनेक स्थितप्रज्ञ, महाभगवतद्भक्त व परम ज्ञानी पुरुषांनीं किंबहुना स्वतः भगवंतांनीं हाच मार्ग स्वीकारलेला असून या कर्मयोगमार्गांतच पराकाष्ठेचा पुरुषार्थ आहे; व याच 'योगा'नें परमेश्वराचें भजनपूजन घडून अखेर सिद्धि मिळत्ये (गी. १८.४६);— असें भगवद्गीता कंठरवानें सांगत आहे. इतक्या उपर आपण होऊनच जर कोणी आपला गैरसमज करून घेईल तर तो दुर्दैवी समजला पाहिजे. स्पेन्सर साहेबांना अध्यात्मदृष्टि संमत नव्हती. तरी या जगांत कोणतीहि गोष्ट एकदम घडवून आणणें शक्य नसून, त्याला कारणीभूत व अवश्य असलेल्या दुसऱ्या हजारों गोष्टी पूर्वी ज्याप्रमाणें घडून आलेल्या असतील त्याप्रमाणें मनुष्याचे प्रयत्न सफल, निष्फल किंवा कमीजास्त मानानें सफळ होत असतात, असें आधिभौतिकरीत्याहि सिद्ध होत असल्यामुळें, सामान्य लोक कोणतेंहि कर्म करण्यास फलाशेनें जरी प्रवृत्त होत असले तरी शहाण्या पुरुषानें फलाचा आग्रह न धरितां शांततेनें व उत्साहानें आपलें कर्तव्य करीत राहिलें पाहिजे, असा गीतेप्रमाणें त्यांनींहि 'समाजशास्त्राचा अभ्यास' या आपल्या ग्रंथाच्या अखेरीस सिद्धान्त केला आहे.*

ज्ञानी पुरुषानें संसारांत प्राप्त झालेलीं कर्मे फलाशा सोडून निष्काम बुद्धीनें आमरणान्त अवश्य केलीं पाहिजेत, असें जरी सिद्ध झालें, तरी हीं कर्मे कशामुळें व कशासाठीं प्राप्त होतात हें सांगितल्याखेरीज कर्मयोगाचें विवेचन पुरें होत नाहीं. म्हणून "लोकसंग्रहमेवाऽपि संपश्यन् कर्तुमर्हसि" (गी. ३.२०)—लोकसंग्रहाकडे दृष्टि देऊनहि तुला कर्म करणेंच युक्त आहे—असें कर्मयोगाच्या समर्थनार्थ भगवं-

---

* "Thus admitting that for the *fanatic*, some *wild anticipation* is needful as a stimulus, and recognizing the usefulness of his delusion as adapted to his particular nature and his particular function, the *man of higher type* must be content with greatly *moderated expectations*, while he perseveres with undiminished efforts. He has to see how comparatively little can be done, and yet to find it worth while to do that little: so uniting philanthropic energy with philosophic calm."—Spencer's *Study of Sociology*, 8th Ed. p. 403. The italics are ours. या वाक्यांत fanatics याऐवजीं 'प्रकृतीच्या गुणांनी वेडावलेलें' (गी.६.२९) किंवा 'अहंकारविमूढ' (गी.३.२७), अगर भासकवीचा 'मूर्ख' हा शब्द, आणि man of higher type याच्या जागीं 'विद्वान्' (गी.३.२५), व greatly moderated expectations याच्या जागीं 'फलौदासीन्य' किंवा 'फलाशात्याग' हे समानार्थक शब्द घातले म्हणजे गीतेंतल्याच सिद्धान्ताचा स्पेन्सरसाहेबांनीं जणूं काय अनुवाद केला आहे असें दिसून येईल !

तांचें अर्जुनास शेवटचें पण महत्त्वाचें सांगणें आहे. लोकसंग्रह म्हणजे 'मनुष्याचा नुस्ता जमाव करणें' किंवा 'स्वतःचा कर्में सोडण्याचा अधिकार असताहि अडाणी लोकांनी कर्में सोडूं नयेत म्हणून त्यांना गोड वाटण्यासाठीं त्याच्याप्रमाणें वागण्याचें सोंग करणें' असा अर्थ नव्हे. कारण, लोकांनीं अडाणी रहावें किंवा त्यांना अडाणी ठेवण्यासाठीं ज्ञानी पुरुषानें कर्में करण्याचें ढोंग करावें हें शिकविण्याचा गीतेचा हेतु नाहीं. ढोंग तर दूरच राहिलें; पण 'लोक तुझी अपकीर्ति गातील' (गी. २. ३४) इत्यादि सामान्य जनांस पटणाऱ्या युक्तिवादानेंहि जेव्हां अर्जुनाचें समाधान होईना तेव्हां त्यापेक्षां वजनदार व तत्त्वज्ञानदृष्ट्या बलवत्तर कारणें भगवान् आतां सांगत आहेत. म्हणून 'संग्रह' या शब्दाचे, गोळा करून ठेवणें, राखणें, पाळणें, नियमन करणें वगैरे जे अर्थ कोशांतून दिलेले आहेत ते सर्व यथासंभव येथें घ्यावे लागतात; व तसें केलें म्हणजे लोकाचा संग्रह करणें म्हणजे "त्यांस एकत्र संबद्ध करून त्यांच्या परस्परानुकूल्यानें जें सामर्थ्य उत्पन्न होतें तें त्यांच्या अंगीं येईल अशा रीतीनें त्यांचें पालन, पोषण किंवा नियमन करणें, आणि तद्द्वारा त्यांची सुस्थिति कायम ठेवून पुढें त्यांस श्रेयःप्राप्तीच्या मार्गास लावणें", असा अर्थ होतो. 'राष्ट्राचा संग्रह' हे शब्द याच अर्थी मनुस्मृतींत आलेले असून (मनु. ७.११४), शांकर-भाष्यांत "लोकसंग्रहः=लोकस्योन्मार्गप्रवृत्तिनिवारणं" अशी या शब्दाची व्याख्या केलेली आहे; व त्यावरून अज्ञानानें सैरावैरा होऊन वागत असणाऱ्या लोकांस शहाणे करून सुस्थितींत एकत्र ठेवणें आणि आत्मोन्नतीच्या मार्गास लावणें, असा संग्रह शब्दाचा आम्ही जो अर्थ करितों तो अपूर्व किंवा निराधार नाहीं असें दिसून येईल. संग्रह शब्दाचा हा अर्थ झाला. पण 'लोकसंग्रह' यांतला 'लोक' हा शब्द केवळ मनुष्यवाची नाहीं हेंहि येथें सांगितलें पाहिजे. जगांतील इतर प्राण्यां-पेक्षां मनुष्य श्रेष्ठ असल्यामुळ मानवजातीच्या कल्याणाचाच मुख्यत्वेंकरून 'लोक-संग्रह' या शब्दांत समावेश होतो हें खरें. तरी भूर्लोक, सत्यलोक, पितृलोक, देवलोक इत्यादि जे अनेक लोक म्हणजे जगें भगवंतांनीं निर्माण केलीं आहेत, त्यांचेंहि नीट धारणपोषण होऊन तीं सर्व चांगल्या रीतीनें चालूं रहावीं अशी भग-वंतांचीच इच्छा असल्यामुळें, मनुष्यलोकाबरोबरच या सर्व लोकांचें व्यवहारहि सुस्थितीनें चालावे (लोकानां संग्रहः), एवढा व्यापक अर्थ 'लोकसंग्रह' पदानें या ठिकाणीं विवक्षित आहे, असें म्हणावें लागतें. जनकानें केलेलें आपल्या कर्तव्याचें जें वर्णन वर दिलें आहे त्यांत देव व पितर यांचा उल्लेख असून भगवद्गीतेच्या तिसऱ्या अध्यायांत व महाभारतांतील नारायणीयोपाख्यानांत ज्या यज्ञचक्राचें वर्णन आहे त्यांतहि देवलोक व मनुष्यलोक या दोहोंचें धारण व्हावें म्हणून ब्रह्मदेवानें यज्ञ उत्पन्न केला असें म्हटलें आहे (गी. ३. १०–१२). यावरून एका मनुष्यलोकाचेंच नव्हे

तर देवादि सर्व लोकांचें धारण होऊन परस्परांनीं परस्परांचें श्रेय संपादन करणें. एवढा सर्व अर्थ ' लोकसंग्रह ' पदानें भगवद्गीतेंत विवक्षित आहे असें स्पष्ट होतें. सर्व सृष्टीचें पालनपोषण करून लोकसंग्रह करण्याचा जो हा भगवंतांचा अधिकार तोच पुरुष ज्ञानी झाला म्हणजे त्याच्या ज्ञानामुळें त्याला प्राप्त होत असतो. ज्ञानी पुरुषास जी गोष्ट प्रमाण वाटत्ये तीच इतर लोकहि प्रमाण मानून त्याप्रमाणें वागत असतात (गी. ३. २१). कारण, सर्व जगाचें धारणपोषण कशानें होईल याचा शांत चित्तानें व समबुद्धीनें विचार करून त्याप्रमाणें धर्मबंधनें घालून देण्याचें काम ज्ञानी पुरुषाचेंच आहे असे सामान्य लोक समजत असतात. आणि ही समजूत कांहीं चुकीची नाहीं. किंबहुना सामान्य लोकांस या गोष्टी नीट कळत नसल्यामुळेंच ज्ञानी पुरुषांवर ते भरंवसा ठेवीत असतात, असें म्हटलें तरी चालेल. हाच अभिप्राय मनांत आणून—

लोकसंग्रहसंयुक्तं विधात्रा विहितं पुरा ।
सूक्ष्मधर्मार्थनियतं सतां चरितमुत्तमम् ॥

"लोकसंग्रहकारक व सूक्ष्म प्रसंगीं कोणता धर्म पत्करावा हे सांगणारें साधु पुरुषांचें उत्तम चरित्र खुद्द ब्रह्मदेवानेंच निर्माण केलें आहे" (मभा.शां. २५८, २५), असें शांतिपर्वांत भीष्मांनीं युधिष्ठिरास सांगितलें आहे. लोकसंग्रह म्हणजे उगाच कांहीं तरी थोतांड किंवा लोकांना अज्ञानांत ठेवण्याची युक्ति नसून, ज्ञानयुक्त कर्म जगांतून नाहींसे झाल्यास जगाचा नाश होण्याचा संभव असतो म्हणून ब्रह्मदेवानें निर्मिलेल्या साधुपुरुषांच्या कर्तव्यांपैकीं हें एक मुख्य कर्तव्य आहे, असें यावरून सिद्ध होतें; व "मीं हें काम न केलें तर हे सर्व लोक म्हणजे जगें उध्वस्त होतील" (गी. ३. २४) या भगवद्वचनाचा भावार्थहि तोच आहे. ज्ञानी पुरुष हे लोकांचे डोळे होत; आणि ते जर आपलें काम सोडितील तर जग आंधळे होऊन लोकांचा सर्वतोपरी नाश झाल्याखेरीज रहाणार नाहीं. ज्ञानी पुरुषांनींच लोकांना ज्ञानी करून उन्नतीस आणिलें पाहिजे. पण हें काम नुस्त्या तोंडपाटीलकीनें म्हणजे केवळ उपदेशानें कधींहि सिद्धीस जात नाहीं. कारण, ज्या लोकांना सदाचरणाची संवय नसून ज्यांची बुद्धिहि पूर्ण शुद्ध झालेली नसत्ये, त्यांना नुस्तें कोरडें ब्रह्मज्ञान सांगितलें तर "तुझें तें माझें आणि माझें तें माझेंच" अशा रीतीनें त्याच ज्ञानाचा ते दुरुपयोग करितात, असें व्यवहारांत नेहमीं आढळून येतें. शिवाय एखाद्याच्या उपदेशाच्या खरेपणाची परीक्षाहि लोक त्याच्या आचरणावरूनच करीत असतात. म्हणून ज्ञानी मनुष्य स्वतः कर्म न करील तर सामान्य लोकांस आळशी बनण्यास ती एक सबब होत्ये. यासच 'बुद्धिभेद' असें म्हणतात; व हा बुद्धिभेद न होतां लोक खरोखर निष्काम होऊन कर्तव्यास जागृत व्हावे म्हणून ज्ञानी पुरुषानें संसारांत राहूनच

आपल्या कर्मांनीं लोकांस सदाचरणाचा म्हणजे निष्काम बुद्धीनें कर्म करण्याचा प्रत्यक्ष धडा घालून देणें हें त्याचें कर्तव्य (ढोंग नव्हे) बनून जातें. म्हणून कर्म सोडण्याचा अधिकार त्याला केव्हांहि प्राप्त होत नसून स्वतःसाठीं नको तर लोकसंग्रहार्थ चातुर्वर्ण्याचीं सर्व कर्में यथाधिकार त्यानें केलींच पाहिजेत असें गीतेचें म्हणणें आहे. पण ज्ञानी पुरुषानें चातुर्वर्ण्याचीं कर्में निष्कामबुद्धीनेंहि करणें अवश्य नाहीं, किंबहुना करूं नयेत, असें संन्यासमार्गीयांचें मत असल्यामुळें, ज्ञानी पुरुषानें लोकसंग्रहार्थ कर्में करावीं या गीतेच्या सिद्धान्ताचें संन्यासमार्गीय टीकाकारांनीं कांहीं तरी गुळखोबरें करून खुद्द भगवानहि प्रत्यक्ष नाहीं तर पर्यायानें ढोंगाचा उपदेश करितात असें म्हणण्यास ते तयार झाल्यासारखे आहेत ! पण गीतेंतील लोकसंग्रह शब्दाचा हा मिळमिळीत अर्थ खरा नव्हे, असें पूर्वापार संदर्भावरून उघड होतें. ज्ञानी पुरुषास कर्में सोडण्याचा अधिकार प्राप्त होतो हे मतच आर्धा गीतेस मान्य नाहीं; व तें कां मान्य नाहीं हें दाखविण्यास गीतेंत जीं कारणें दिलीं आहेत त्यांपैकीं लोकसंग्रह हें एक मुख्य कारण आहे. म्हणून ज्ञानी पुरुषास कर्में सुटतात हें प्रथम गृहीत धरून लोकसंग्रह पदाचा ढोंगपर अर्थ करणें सर्वथैव अन्याय्य होय. मनुष्य या जगांत केवळ आपल्या स्वतःसाठींच जन्मला नाहीं. अजाणतेपणानें सामान्य लोक स्वार्थांतच गुंतलेले असतात हें खरें. पण ''सर्वभूतस्थमात्मानं सर्वभूतानि चात्मनि''(गी. ६.२९)—मी सर्व भूतांत आणि सर्व भूतें माझ्या ठायीं—अशा रीतीनें सर्व जगच ज्याला आत्मभूत झालें त्यानें ''**मला** मोक्ष मिळाला, आतां लोक दुःखी असले तरी **मला** त्याची काळजी कशाला ?'' असें म्हणणें म्हणजे स्वमुखानेंच आपल्या ज्ञानाला कमीपणा आणण्यासारखें होय. ज्ञानी पुरुषाचा आत्मा म्हणून कांहीं स्वतंत्र व्यक्ति आहे काय ? त्याच्या आत्म्यावर जोंपर्यंत अज्ञानाचें पांघरूण होतें तोंपर्यंत 'मी' व 'लोक' हा भेद कायम होता. पण ज्ञानप्राप्तीनंतर सर्व लोकांचा आत्मा हाच त्याचा आत्मा होतो. म्हणून योगवासिष्ठांत वसिष्ठांनीं रामास असें सांगितलें आहे कीं—

यावल्लोकपरामर्शो निरूढो नास्ति योगिनः ।
तावद्रूढसमाधित्वं न भवत्येव निर्मलम् ॥

''जोंपर्यंत लोकांचा परामर्श घेण्याचें(अर्थात् लोकसंग्रहाचें)काम थोडें तरी शिल्लक आहे, संपलें नाहीं, तोंपर्यंत योगारूढ झालेल्या पुरुषाची स्थिति निर्दोष आहे, असें कधींच म्हणतां येत नाहीं''(यो.६.पू.१२८,९७). त्यानें केवळ आपल्याच समाधिसुखांत गढून जाणें म्हणजे एका प्रकारें आपला स्वार्थ पहाण्यासारखें होय. संन्यासमार्गीय लोक या गोष्टीकडे दुर्लक्ष करितात हाच त्यांच्या युक्तिवादांतील मुख्य दोष आहे. भगवानांपेक्षां कोणीहि अधिक ज्ञानी, अधिक निष्काम किंवा अधिक

योगारूढ असणें शक्य नाहीं. पण भगवान् देखील "साधूंचें संरक्षण, दुष्टांचा नाश व धर्मसंस्थापन" हीं लोकसंग्रहाचीं कामें करण्यासाठींच जर वेळोवेळीं अवतार घेतात (गी. ४. ८), तर ज्ञानी पुरुषानें लोकसंग्रह करण्याचें सोडून देऊन "ज्या परमेश्वरानें हे सर्व लोक उत्पन्न केले आहेत तो त्यांचें पाहिजे तसें धारण-पोषण करील, तिकडे पहाणें हें माझें काम नव्हे" असें म्हणत बसणें सर्वथैव अनुचित होय. कारण, ज्ञानोत्तर परमेश्वर, मी व लोक हा भेदच रहात नाहीं; व राहील तर तो ज्ञानी नव्हे, ढोंगी म्हटला पाहिजे. ज्ञानानें ज्ञानी पुरुष जर परमेश्वररूपी होतो तर परमेश्वर जें काम करितो तें परमेश्वराप्रमाणें म्हणजे निःसंगबुद्धीनें करण्याची अवश्यकता ज्ञानी पुरुषास तरी कशी सुटणार (गी. ३. २२ व ४. १४ व १५)? शिवाय परमेश्वर जें कांहीं करणार तेंहि ज्ञानी पुरुषाच्या रूपानें किंवा द्वारानेंच करणार. म्हणून "सर्वाभूतीं एक आत्मा" असें परमेश्वरस्वरूपाचें अपरोक्ष ज्ञान ज्यास झालें त्याच्या मनात सर्वभूतानुकंपादि उदात्त वृत्ति पूर्ण जागृत होऊन स्वभावतःच त्याच्या मनाची प्रवृत्ति लोककल्याणाकडेच व्हावयास पाहिजे. याच अभिप्रायानें—

जें कां रंजले गांजले। त्यांसी म्हणे जो आपुले।
तोचि साधु ओळखावा। देव तेथेंचि जाणावा॥

असें (गा. ९६०. १—२), किंवा—

परउपकारीं वेंचियेल्या शक्ती। तेणें आत्मस्थिति जाणीतली॥

(गा. ४५६२) याप्रमाणें साधुपुरुषाचें लक्षण सांगून—

जगाच्या कल्याणा संतांच्या विभूति। देह कष्टविती उपकारें॥

(गा. ९२९) असें तुकारामबोवांनीं संतांचें म्हणजे भक्तीनें परमेश्वराचें पूर्ण ज्ञान झालेल्या महात्म्यांचें वर्णन केलें आहे; आणि "स्वार्थो यस्य परार्थ एव स पुमानेकः संतां अग्रणीः"—परार्थ हाच ज्याचा स्वार्थ झाला तोच पुरुष साधूंमध्यें श्रेष्ठ—असें भर्तृहरीनें म्हटलें आहे. मन्वादि शास्त्रकार ज्ञानी नव्हते काय? पण तृष्णादुःस्वरूप-दोरीचा मोठा बाऊ करून तृष्णेबरोबरच परोपकारबुद्ध्यादि सर्व उदात्त वृत्ति मारीत न बसतां लोकसंग्रहकारक चातुर्वर्ण्यादि शास्त्रीय मर्यादा घालून देण्याचें काम त्यांनीं केलेलें आहे. ब्राह्मणास ज्ञान, क्षत्रियास युद्ध, वैश्यास कृषि, गोरक्ष्य आणि व्यापार किंवा शूद्रास सेवा, असे जे गुणकर्मस्वभावानुरूप भिन्नभिन्न धर्म शास्त्रांतून वर्णिले आहेत ते केवळ प्रत्येक व्यक्तीच्याच हितासाठीं आहेत असें नाहीं. एकंदर समाजाच्या बचावासाठीं कांहीं पुरुषांनीं युद्धकलेचाच नित्य अभ्यास करून नेहमीं तयार असलें पाहिजे, आणि कांहींनीं शेतकी, व्यापार, ज्ञानार्जन वगैरे धंदे करून समाजाच्या इतर गरजा पुरविल्या पाहिजेत, हें लक्षांत आणून चातुर्वर्ण्याच्या धंद्याची वांटणी लोकसंग्रहार्थ प्रवृत्त झालेली आहे, असें मनुस्मृतींत म्हटलें असून गीतेचा

अभिप्रायहि तसाच आहे (मनु.१.८७;गी.४.१३;१८.४१ पहा). या चातुर्वर्ण्यधर्मापैकीं कोणताहि धर्म बुडाला तर त्या मानानें समाज पंगु होत जाऊन अखेर त्याचा नाशहि होण्याचा संभव असतो हें मागें सांगितलेंच आहे. तथापि धंदेविभागाची ही व्यवस्था एकाच प्रकारची असत्ये असें नाहीं प्राचीन ग्रीक तत्त्वज्ञ प्लेटो यानें या विषयावरील आपल्या ग्रंथांत आणि अर्वाचीन कालीं फ्रेंच शास्त्रज्ञ कोंट यानें आपल्या "आधिभौतिक तत्त्वज्ञानांत" समाजधारणार्थ सुचविलेल्या व्यवस्था चातुर्वर्ण्यसदृश असल्या तरी वैदिक धर्मांतील चातुर्वर्ण्यव्यवस्थेहून त्या थोड्याबहुत अंशांनीं भिन्न आहेत हें सदर ग्रंथ वाचिले असतां कोणाच्याहि लक्षांत येईल. यांपैकीं कोणती समाजव्यवस्था चांगली, अगर हा चांगुलपणा साक्षेप असून युगमानानें त्यांत कांहीं फेर होऊं शकतो कीं नाहीं, इत्यादि अनेक प्रश्न या ठिकाणीं उद्भवून 'लोकसंग्रह' हें सध्यांच्या काली पाश्चात्य देशांतून एक महत्त्वाचें शास्त्र होऊन बसलें आहे. पण गीतातात्पर्यनिर्णय एवढाच आपला प्रस्तुतचा विषय असल्यामुळें या प्रश्नाचा येथें विचार करीत बसण्याचें कारण नाहीं. गीताकालीं चातुर्वर्ण्यव्यवस्था जारीनें अमलांत असून ती मूळांत लोकसंग्रह करण्याच्या हेतूनें प्रवृत्त झालेली आहे एवढी गोष्ट निर्विवाद आहे. म्हणून चातुर्वर्ण्यव्यवस्थेप्रमाणें प्राप्त झालेलीं आपलीं कर्मे निष्काम बुद्धीनें कशीं करावीं याचा लोकांना प्रत्यक्ष धडा घालून देणें असा 'लोकसंग्रह' या गीतेंतील पदाचा अर्थ होतो, एवढेंच येथें मुख्यत्वेंकरून सांगावयाचें आहे. ज्ञानी पुरुष हे समाजाचे डोळेच नव्हेत तर गुरुहि आहेत. म्हणून वरील प्रकारचा लोकसंग्रह करण्यास त्यांना आपल्या काळीं ज्या समाजव्यवस्था असतील त्यांत कांहीं न्यून असल्यास श्वेतकेतूप्रमाणें देशकालानुरूप तें काढून टाकून समाजाची धारणपोषणाची शक्ति फुटूं न देतां तीच वाढत्या पंथास लागेल असे उद्योग करणें मग अर्थतःच प्राप्त होतें. अशा प्रकारचा लोकसंग्रह करण्यासाठींच जनक संन्यास न घेतां आमरणान्त राज्य करीत राहिला व मनूनें पहिला राजा होण्याचें कबूल केलें; आणि याच कारणास्तव "स्वधर्ममपि चावेक्ष्य न विकंपितुमर्हसि" (गी.२.३१)—स्वधर्माप्रमाणें प्राप्त झालेल्या कर्माबद्दल रडत बसणें तुला योग्य नाहीं, "किंवा स्वभावनियतं कर्म कुर्वन्नाप्नोति किल्बिषम्" (गी.१८.४७)-स्वभावगुणानुरूप ठरलेल्या चातुर्वर्ण्यव्यवस्थेप्रमाणें नेमलेलें कर्म केल्यानें तुला कांही पाप लागणार नाहीं, इत्यादि प्रकारें चातुर्वर्ण्यधर्मानुसार प्राप्त झालेलें युद्ध करण्यास अर्जुनास गीतेंत वारंवार उपदेश केलेला आहे. परमेश्वराचें ज्ञान यथाशक्ति प्राप्त करून घेऊं नका असें कोणीच म्हणत नाहीं. किंबहुना हें ज्ञान संपादन करणें हें मनुष्याचें या जगांतील इतिकर्तव्य होय, असा गीतेचाहि सिद्धान्त आहे. पण स्वतःच्या आत्म्याचें जें कल्याण त्यांतच समष्टिरूप

आत्म्याच्या कल्याणार्थ यथाशक्ति झटणें याचाहि समावेश होत असल्यामुळें लोकसंग्रह करणें हेंच ब्रह्मात्मैक्यज्ञानाचें खरें पर्यवसान होय, असें त्यापुढें गीतेचें विशेष सांगणें आहे. तथापि एखादा पुरुष ब्रह्मज्ञानी झाला म्हणजे तेवढ्यानेंच तो सर्व प्रकारचे व्यवहारिक धंदे स्वतः स्वहस्तानें करण्यास पात्र होतो असें नाहीं. भीष्म व व्यास हे दोघेहि महाज्ञानी व परम भगवद्भक्त होते. पण व्यासांनीं भीष्माप्रमाणें लढाईचेंहि काम केलें असतें, असें कोणीच म्हणत नाहीं. किंवा देवांकडे पाहिलें तरीहि जगाचा संहार करण्याचें काम शंकराऐवजीं विष्णूकडे सोंपविलेलें आढळून येत नाहीं. जीवन्मुक्तावस्था ही मनाच्या निर्विषयतेची, सम व शुद्ध बुद्धीची आणि आध्यात्मिक उन्नतीची शेवटची पायरी आहे; आधिभौतिक धंद्यातील हुषारीची परीक्षा नव्हे. म्हणून स्वभावगुणानुरूप प्रवृत्त झालेल्या चातुर्वर्ण्यादि व्यवस्थेप्रमाणें जें कर्म आपण जन्मभर करीत आलों तेंच स्वधर्मानुसार कर्म अगर धंदा ज्ञानी पुरुषानें ज्ञानोत्तर लोकसंग्रहार्थ चालू ठेविला पाहिजे, कारण, त्यांतच तो वाकबगार असण्याचा संभव असतो, दुसरा भलताच धंदा करील तर त्यामुळें समाजाचें नुकसान होईल, असा विशेष उपदेश पुनः गीतेंत याच प्रकरणीं द्विवार केलेला आहे (गी. ३.३५; १८.४७). ईश्वरनिर्मित प्रकृतिस्वभावगुणानुरूप प्रत्येकाचे अंगीं असलेल्या या भिन्नभिन्न योग्यतेसच अधिकार असें म्हणतात; आणि "पुरुष ब्रह्मज्ञानी झाला तरी या अधिकाराप्रमाणें प्राप्त झालेलीं कर्में त्यानें लोकसंग्रहार्थ आमरणान्त सुरू ठेविलीं पाहिजेत, सोडितां कामा नयेत"—यावदधिकारमवस्थितिरधिकारिणाम् (वे.सू. ३.३.३२)—असें वेदान्तसूत्रांत म्हटलें आहे. वेदान्तसूत्रकारांची ही उपपत्ति केवळ मोठ्या अधिकाराच्या पुरुषांसच लागू पडत्ये, असें कित्येकांचें म्हणणें आहे; आणि या सूत्राच्या भाष्यांतून तत्समर्थनार्थ दिलेलीं उदाहरणें पाहिलीं तर तीं सर्व व्यासादिक मोठमोठ्या अधिकारी पुरुषांचींच आहेत, असें दिसून येतें. पण मूळ सूत्रांत अधिकाराच्या लहानमोठेपणाबद्दल कांहींच उल्लेख नाहीं. म्हणून अधिकार म्हणजे लहानमोठे सर्व अधिकार असा अर्थ घ्यावा लागतो; आणि हे अधिकार कोणास व कसे प्राप्त होत असतात याचा जर सूक्ष्म व स्वतंत्र विचार केला तर असें आढळून येतें कीं, मनुष्याबरोबरच समाज व समाजाबरोबरच मनुष्य परमेश्वरानें उत्पन्न केला असल्यामुळें ज्याला जितकें बुद्धिबल, सत्ताबल, द्रव्यबल किंवा शरीरबल स्वभावतः असेल किंवा स्वधर्मानें प्राप्त करून घेतां येईल, त्या त्या मानानें जगाचें यथाशक्ति धारणपोषण करण्याचा थोडाबहुत अधिकार चातुर्वर्ण्यादि किंवा इतर गुणकर्मविभागरूप सामाजिक व्यवस्थेनें प्रत्येकासच जन्मतः प्राप्त झालेला असतो. यंत्र सुरळीत चालण्यास मोठ्या चाकाप्रमाणेंच अत्यंत लहान चाकाचीहि जशी जरूर लागत्ये, तद्वतच सर्व जगाची ही मोठी अवाढव्य घडामोड अथवा

रहाटगाडगें व्यवस्थित चालू रहाण्यास व्यासादिकांच्या मोठ्या अधिकाराप्रमाणेंच इतर मनुष्यांचे लहान अधिकारहि पूर्णपणें व योग्य रीतीनें बजाविले जाणें अवश्य आहे. कारण, कुंभार मडकीं किंवा कोष्टी वस्त्रें न करील तर राजानें योग्य रक्षण करूनहि लोकसंग्रहाचें काम पुरें पडणार नाहीं; किंवा आगगाडीवरील यःकश्चित् निशाणवाला किंवा सांधेवाला शिपाई जर आपलें कर्तव्य करणार नाहीं तर वायुवेगानें आगगाडी रात्रंदिवस जी सध्यां निर्भय धांव घेत असत्ये, तसें तिला करितां यावयाचें नाहीं. म्हणून व्यासादिक मोठ्या अधिकाऱ्यांनीच नव्हे तर इतर पुरुषांनीं सुद्धां,—मग तो राजा असो वा रंक असो—लोकसंग्रह करण्याचा आपणांस यथान्याय प्राप्त झालेला लहानमोठा अधिकार ज्ञानोत्तरहि सोडून देण्याच्या भरीस न पडतां तोच अधिकार निष्काम बुद्धीनें कर्तव्य म्हणून यथाशक्ति, यथामति व यथासंभव आमरणान्त चालू ठेविला पाहिजे, असें वेदान्तसूत्रकारांच्या वरील युक्तिवादानेंच आतां निष्पन्न होतें. मी नाहीं तर दुसरा कोणीतरी तें काम करील असें म्हणणें योग्य नाहीं. कारण, तसें झाल्यानें एकंदर कामास एक इसम कमी पडून त्यांतील संघशक्ति कमी होत्ये इतकेंच नव्हे, तर ज्ञानी पुरुष तें काम जितकें चोख रीतीनें करील तशा रीतीनें इतरांस तें साधणेंहि शक्य नसल्यामुळें त्या मानानें लोकसंग्रहहि लंगडाच पडतो. शिवाय ज्ञानी पुरुषाच्या कर्मत्यागरूपी उदाहरणानें लोकांची बुद्धीहि बिघडत्ये, हें वर सांगितलेंच आहे. कर्मानें झालेल्या चित्तशुद्धीमुळें केवळ आपल्या आत्म्याला मोक्ष मिळाला म्हणजे तेवढ्यानेंच संतुष्ट होऊन जगाचा नाश झाला तरीहि त्याची पर्वा न ठेवितां " लोकसंग्रहधर्मं च नैव कुर्यान्न कारयेत् " —लोकसंग्रह करूं नये व करवूंहि नये (मभा. अश्व. अनुगीता ४६.३९)—असें संन्यासमार्गी लोक कधीं कधीं म्हणत असतात खरें. पण व्यासादिकांच्या वर्तनाची ते जी उपपत्ति देतात तीवरून किंवा वसिष्ठ-पंचशिखासारख्यांनी राम-जनकादिकांस आपल्या अधिकाराप्रमाणें समाजाच्या धारणपोषणादिकांचीं कामेंच आमरणान्त करण्यास जें सांगितलें आहे, त्यावरून कर्में सोडून देण्याचा संन्यासमार्गीयांचा उपदेश एकदेशीय आहे, सर्वथा सिद्ध होणारें शास्त्रीय सत्य नव्हे, हें उघड होतें. म्हणून असल्या एकपक्षीय उपदेशाकडे लक्ष न देतां, भगवंतांच्या स्वतःच्या उदाहरणाप्रमाणें ज्ञानोत्तरहि आपला अधिकार ओळखून तदनुसार लोकसंग्रहकारक कर्म आमरणान्त चालू ठेवणें, हाच शास्त्रोक्त व उत्तम मार्ग होय असें म्हटलें पाहिजे. तथापि हा लोकसंग्रहहि फलाशा ठेवून करावयाचा नाहीं. कारण, लोकसंग्रहाची कां होईना, पण फलाशा ठेविली म्हणजे कर्म निष्फल झाल्यास दुःख झाल्याखेरीज रहाणार नाहीं. म्हणून 'मी लोकसंग्रह करीन,' अशी अभिमानाची अगर फलाशेची बुद्धि मनांत न ठेवितां लोकसंग्रह करणें तोहि केवळ कर्तव्यबुद्धीनेंच करावा

लागतो. 'लोकसंग्रहार्थ' म्हणजे लोकसंग्रहरूप फल मिळण्यासाठीं असें न म्हणतां 'लोकसंग्रहमेवापि संपश्यन्'—लोकसंग्रहाकडे दृष्टि देऊन (संपश्यन्) तुला कर्में केलीं पाहिजेत,—अशी गीतेंत (गी.३.२०) जी जरा लांबट शब्दयोजना केलेली आहे त्यांतील बीजहि हेंच आहे. लोकसंग्रह हें महत्त्वाचें कर्तव्य खरें; पण अनासक्तीनें सर्व कर्में करण्याचा या श्लोकाच्या पूर्वीच्या श्लोकांत (गी.३.१९) भगवंतांनीं अर्जुनास जो उपदेश केला आहे तो उपदेश लोकसंग्रहासहि लागू पडतो, हें विसरतां कामा नये.

ज्ञानाचा व कर्मांचा जो विरोध आहे तो ज्ञान आणि काम्य कर्में यांचा होय; ज्ञान व निष्काम कर्में यांत अध्यात्मदृष्ट्याहि विरोध नसून कर्में अपरिहार्य व लोकसंग्रहदृष्ट्या अवश्यहि असल्यामुळें, ज्ञानी पुरुषानें यावज्जीव यथाधिकार निःसंगबुद्धीनें चातुर्वर्ण्याचीं कर्मेंच करीत राहिलें पाहिजे, असें शास्त्रीय युक्तिवादानें सिद्ध होत असून गीतेचाहि जर तोच इत्यर्थ म्हणावयाचा, तर वैदिक धर्मांतील स्मृतिग्रंथांत सांगितलेल्या चार आश्रमांपैकीं संन्यासाश्रमाची वाट काय, ही शंका सहज मनांत येत्ये. मन्वादि सर्व स्मृतींतून ब्रह्मचारी, गृहस्थ, वानप्रस्थ आणि संन्यासी असे चार आश्रम सांगून, अध्ययन, यज्ञयाग, दान किंवा चातुर्वर्ण्यधर्माप्रमाणें प्राप्त झालेलीं इतर कर्में यांच्या शास्त्रोक्त आचरणानें पहिल्या तीन आश्रमांत हळूहळू चित्ताची शुद्धि झाल्यावर अखेर सर्व कर्में स्वरूपतः सोडून द्यावीं, व संन्यास घेऊन मोक्ष संपादन करावा, असें म्हटलें आहे (मनु,६.१व३३–३७पहा). यावरून यज्ञयाग आणि दानादि कर्में गृहस्थाश्रमांत जरी विहित असलीं, तरी तीं चित्तशुद्धीसाठीं म्हणजे विषयासक्ति किंवा स्वार्थपरायणबुद्धि सुटून परोपकारबुद्धि वाढतां वाढतां सर्वभूतीं एकच आत्मा आहे हें ओळखण्यापर्यंत मजल येण्यासाठीं असून, ही स्थिति प्राप्त झाल्यावर मोक्षप्राप्त्यर्थ अखेर सर्व कर्मांचा स्वरूपतः त्याग करून संन्यासाश्रमच घेतला पाहिजे, असा सर्व स्मृतिकारांचा अभिप्राय असल्याचें उघड होतें. श्रीशंकराचार्यांनीं कलियुगांत ज्या संन्यासधर्माची स्थापना केली तो मार्ग हाच असून स्मार्तमार्गीय कालिदासानेंहि—

शैशवेऽभ्यस्तविद्यानां यौवने विषयैषिणाम् ।
वार्धके मुनिवृत्तीनां योगेनान्ते तनुत्यजाम् ॥

"बाळपणीं अभ्यास (ब्रह्मचर्य) करणारे, तरुणपणी विषयोपभोगरूपी संसार (गृहस्थाश्रम) करणारे, उतार वयांत मुनिवृत्तीनें किंवा वानप्रस्थ धर्मानें रहाणारे, आणि शेवटीं (पातंजल) योगानें संन्यासधर्माप्रमाणें ब्रह्मांडीं आत्मा नेऊन प्राण सोडणारे,"—असें पराक्रमी सूर्यवंशीं राजांचें रघुवंशांत आरंभींच वर्णन केलेलें आहे (रघु.१.८). तसेंच महाभारतांत शुकानुप्रश्नांत—

चतुष्पदी हि निःश्रेणी ब्रह्मण्येषा प्रतिष्ठिता ।
एतामारुह्य निःश्रेणीं ब्रह्मलोके महीयते ॥

"(चार आश्रमरूपी) चार पायऱ्यांचा जो हा जिना तो शेवटीं ब्रह्मपदास पोंचलेला आहे. या जिन्यानें वर म्हणजे एका आश्रमांतून दुसऱ्या वरच्या आश्रमांत या प्रमाणें चढत गेलें असतां अखेर ब्रह्मलोकांत मनुष्य मोठेपणा पावतो" (शां. २४१. १५), असें सांगून पुढें—

कषायं पाचयित्वाशु श्रेणिस्थानेषु च त्रिषु ।
प्रव्रजेच्च परं स्थानं पारिव्राज्यमनुत्तमम् ॥

"या जिन्याच्या तीन पायऱ्यांत मनुष्यानें आपल्या किल्बिषाचा म्हणजे स्वार्थपरायण आत्मबुद्धीचा किंवा विषयासक्तिरूप दोषाचा लवकर क्षय करून नंतर संन्यास घ्यावा; पारिव्राज्य म्हणजे संन्यास हेंच सर्वात श्रेष्ठ स्थान होय"(शां. २४४. ३); असा क्रम वर्णिला आहे. एका आश्रमांतून दुसऱ्या आश्रमांत जाण्याचा हाच क्रम मनुस्मृतींतहि दिला आहे (मनु. ६. ३४). पण यांपैकी अखेरच्या म्ह० संन्यासाश्रमाकडे लोकांची फाजील प्रवृत्ति झाल्यावर जगांतील कर्तृत्व नष्ट होऊन समाजहि पंगु होईल ही गोष्ट मनूच्या पूर्णपणें लक्षांत आलेली होती. म्हणून पूर्वाश्रमांत गृहधर्माप्रमाणें पराक्रमाचीं व लोकसंग्रहाचीं सर्व कृत्यें अवश्य करण्यास सांगून तीं झाल्यानंतर—

गृहस्थस्तु यदा पश्येद्वलीपलितमात्मनः ।
अपत्यस्यैव चापत्यं तदारण्यं समाश्रयेत् ॥

"अंगाला वळया पडूं लागून नातवंडें दृष्टीस पडलीं म्हणजे गृहस्थानें वानप्रस्थ होऊन संन्यास घ्यावा"—अशी मनूनें स्पष्ट मर्यादा घालून दिली आहे (मनु. ६. २). ही मर्यादा कां पाळिली पाहिजे याचें कारण मनुस्मृतींतच असें सांगितलें आहे कीं प्रत्येक मनुष्य जन्मतःच आपल्या पाठीवर ऋषींचें, पितरांचें व देवांचें अशीं तीन ऋणें (कर्तव्यें) घेऊन उत्पन्न झाला आहे. म्हणून वेदाध्ययनानें ऋषींचें, पुत्रोत्पादनानें पितरांचें आणि यज्ञकर्मांनीं देवांचें याप्रमाणें हीं तिन्ही ऋणें प्रथम फेडिल्याखेरीज त्याला संसार सोडून संन्यास घेतां येत नाहीं. तसें करील तर जन्मतः प्राप्त झालेलीं हीं कर्जें न फेडिल्यामुळें तो अधोगतीस जाईल (मनु. ६, ३५–३७ व मागील प्रकरणांत दिलेला तै. सं. मंत्र पहा). प्राचीन हिंदुधर्मशास्त्राप्रमाणें बापाचें कर्ज मुदतीची सबब न सांगतां मुलांस व नातवांसहि फेडावें लागत असे, व कोणाचेंहि ऋण ठेवून मरणें ही मोठी दुर्गति मानीत असत, हें लक्षांत आणिलें म्हणजे जन्मतः प्राप्त झालेल्या वरील महत्त्वाच्या सामाजिक कर्तव्यास 'ऋणें' म्हणण्यांत आमच्या शास्त्रकारांचा हेतु काय असावा, हें वाचकांस सहज कळून येईल. स्मृतिकारांनीं घालून दिलेल्या या मर्यादेप्रमाणें सूर्यवंशीय राजे वागत होते, व मुलगा राज्य चालविण्यास

समर्थ झाला म्हणजे त्याला गादीवर बसवून मग (पूर्वी नव्हे) स्वतः गृहस्थाश्रमांतून निवृत्त होत असें कालिदासानें रघुवंशांत म्हटलें आहे (रघु. ७.६८). हा नियम न पाळितां दक्षप्रजापतीच्या हर्यश्वसंज्ञक पुत्रांस प्रथम आणि नंतर शबलाश्वसंज्ञक दुसऱ्या अनेक पुत्रांसहि त्यांचीं लग्नें होण्यापूर्वीच नारदानें निवृत्तिमार्गाचा उपदेश करून भिक्षु बनविलें म्हणून या अशास्त्र व गर्ह्य वर्तनाबद्दल नारदाची निर्भर्त्सना करून दक्षप्रजापतीनें त्याला शाप दिला, असें भागवतांत वर्णन आहे (भाग. ६.५. ३५–४२). आपण प्रपंच यथाशास्त्र पुरा करून आपलीं मुलें सवाई कर्तीं झालीं म्हणजे वृद्धापकालाच्या लुडबुडीनें त्यांच्या उमेदीच्या आड न येतां निव्वळ मोक्ष परायण होऊन आपण स्वतःच आनंदानें संसारांतून निवृत्त व्हावें, असा या आश्रम व्यवस्थेचा मूळ हेतु होता असें यावरून दिसून येतें. याच हेतूनें विदुरनीतींत—

उत्पाद्य पुत्राननृणांश्च कृत्वा वृत्तिं च तेभ्योऽनुविधाय कांचित् ।
स्थाने कुमारीः प्रतिपाद्य सर्वा अरण्यसंस्थोऽथ मुनिर्बुभूषेत् ॥

"गृहस्थाश्रमांत पुत्र होऊन त्यांना ऋण न ठेवितां त्यांच्या पोटापाण्याची कांहीं थोडी सोय केल्यावर व सर्व मुलींना योग्य स्थळें पाहून दिल्यावर मग वानप्रस्थ होऊन संन्यास घेण्याची इच्छा करावी" (मभा. उ. ३६. ३९).—असें विदुरानें धृतराष्ट्रास सांगितलें असून, आमच्याकडील सामान्य लोकांची संसारासंबंधानें सध्यांची समजूतहि प्रायः विदुराच्या म्हणण्याप्रमाणेंच आहे. तथापि केव्हां ना केव्हां तरी संसार सोडून संन्यास घेणें हेंच मनुष्यमात्राचें परमसाध्य मानिल्यानें जगांतील व्यवहाराच्या सिद्धीसाठीं स्मृतिकारांनीं मुद्दाम घालून दिलेली पूर्वीच्या तीन आश्रमांची श्रेयस्कर मर्यादा हळू हळू मागें पडत चालली; आणि एखाद्यास उपजत किंवा अल्पवयांतच ज्ञानप्राप्ति झाल्यास त्यानें या तीन पायऱ्या चढण्याची वाट न बघतां एकदम संन्यास घेण्यास हरकत नाहीं—'ब्रह्मचर्यादेव प्रव्रजेद्गृहाद्वा वनाद्वा' (जाबा. ४)—येथपर्यंत शेवटीं मजल येऊन ठेपली ! याच अभिप्रायानें—

शरीरपक्तिः कर्माणि ज्ञानं तु परमा गतिः ।
कषाये कर्मभिः पक्के रसज्ञाने च तिष्ठति ॥*

"कर्मे शरीरांतील (विषयासक्तिरूप) रोग काढून टाकण्याकरितां असून ज्ञान हीच काय ती सर्वांत उत्तम किंवा शेवटची गति होय; कर्मानें शरीरांतील कषाय किंवा अज्ञानरूपी रोग नाहींसे झाले म्हणजे रसज्ञानाची गोडी उत्पन्न होत्ये" (शां. २६९. ३८),—असें महाभारतांत गोकापिलीय संवादांत कपिलानें स्यूमरश्मीस सांगितलें

*वेदान्तसूत्रांवरील शांकरभाष्यांत (३.४.२६) हा श्लोक घेतला असून तेथें त्याचा पाठ "कषायपक्तिः कर्माणि ज्ञानं तु परमा गतिः । कषाये कर्मभिः पक्के ततो ज्ञानं प्रवर्तते ॥" असा आहे. आम्हीं हा श्लोक महाभारतांत जसा सांपडला तसा घेतला आहे.

आहे. तसेंच मोक्षधर्मांत पिंगलगीतेंत "नैराश्यं परमं सुखं" किंवा "योऽसौ प्राणान्तिको रोगस्तां तृष्णां त्यजतः सुखम्"—तृष्णारूप प्राणान्तिक रोग सुटल्याखेरीज सुख नाहीं (शां.१७४.६५व५८)—असें म्हटलें असून, जाबाल व बृहदारण्यक उपनिषदांतील वचनांखेरीज "न कर्मणा न प्रजया धनेन त्यागेनैके अमृतत्वमानशुः" —कर्मानें, प्रजेनें किंवा धनानेंहि नाहीं, तर त्यागानें (किंवा न्यासानें) कांहीं पुरुष मोक्ष संपादितात—असें कैवल्य व नारायणोपनिषदांत वर्णन आहे (कै.१.२;नारा. उ. १२.३.व७८ पहा). ज्ञानी पुरुषानें देखील शेवटपर्यंत कर्मेंच करीत राहिलें पाहिजे असा जर गीतेचा सिद्धान्त, तर या वचनांची वाट कशी लावावयाची हें सांगितलें पाहिजे. अर्जुनाच्या मनांत हीच शंका येऊन अठराव्या अध्यायाच्या आरंभीं "तर मग मला संन्यास म्हणजे काय आणि त्याग म्हणजे काय हें पृथक् करून सांगा" (१८.१), असें भगवंतांस त्यानें विचारिलें आहे. पण या प्रश्नाचें भगवंतांनीं काय उत्तर दिलें हें पहाण्यापूर्वी स्मृतिग्रंथांतून प्रतिपादन केलेल्या या आश्रममार्गाखेरीज दुसऱ्या एका तुल्यबल वैदिक मार्गाचाहि येथें थोडा विचार करणें जरूर आहे.

ब्रह्मचारी, गृहस्थ, वानप्रस्थ आणि अखेर संन्यासी, याप्रमाणें आश्रमांच्या चार चढत्या पायऱ्यांचा जो हा जिना त्यासच 'स्मार्त' म्हणजे 'स्मृतिकारांनीं प्रतिपादिलेला मार्ग' असें म्हणतात. कर्में कर आणि कर्में सोड अशा ज्या वेदाच्या उभय प्रकारच्या परस्परविरुद्ध आज्ञा त्यांची एकवाक्यता लाविण्यासाठीं वयोभेदानुरूप आश्रमांची ही व्यवस्था स्मृतिकारांनीं केलेली आहे; आणि कर्मांचा स्वरूपतःसंन्यास हेंच शेवटचें ध्येय मानिलें तर त्या साध्याची पूर्वतयारी म्हणजे साधन म्हणून स्मृतिकारांनीं आंखून दिलेला आयुष्यक्रमणाचा चार पायऱ्यांचा हा मार्ग कांहीं गैर नाहीं. आयुष्यक्रमणाच्या अशा प्रकारच्या चढत्या पायऱ्या कल्पिल्यानें जगांतील व्यवहाराचा लोप न होतां, वैदिक कर्म आणि औपनिषदिक ज्ञान यांची सांगड घालितां येत्ये हें खरें. तथापि इतर तीन आश्रमांना अन्न पुरविणारा गृहस्थाश्रमच असल्यामुळें (मनु.६.८९) मनुस्मृतांत व महाभारतांतहि—

यथा मातरमाश्रित्य सर्वे जीवंति जंतवः।
एवं गार्हस्थ्यमाश्रित्य वर्तंत इतराश्रमाः॥

"आईच्या (पृथ्वीच्या) आश्रयानें सर्व जंतु ज्याप्रमाणें जिवंत रहातात, त्याप्रमाणें गृहस्थाश्रमाचा आश्रय करून इतर आश्रम आहेत" (शां.२६८.६;व मनु. ३.७७ पहा), असें गृहस्थाश्रमाचें महत्त्व अखेरीस स्पष्ट कबूल केलें आहे; व मनूनें इतर आश्रमांस नद्या व गृहस्थाश्रमास सागर म्हटलें आहे (मनु.६.९०; मभा.शां.२९५. ३९). गृहस्थाश्रमाचें श्रेष्ठत्व याप्रमाणे जर निर्विवाद आहे तर केव्हां तरी गृहस्था-

श्रम सोडून 'कर्मसंन्यास' करा असा उपदेश करण्यांत काय हंशील? ज्ञानप्राप्ति झाल्यावरहि गृहस्थाश्रमाची कर्में करणें अशक्य आहे काय? नाहीं. तर मग ज्ञानी पुरुषांनीं संसारांतून निवृत्त व्हावें असें म्हणण्यांत काय हंशील? थोड्या-बहुत स्वार्थबुद्धीनें वागणाऱ्या सामान्य लोकांपेक्षां निष्काम बुद्धीनें वागणारे पूर्ण ज्ञानी पुरुष लोकसंग्रह करण्यास अर्थातच अधिक समर्थ व पात्र असतात. म्हणून ज्ञानानें त्यांच्या अंगचें हें सामर्थ्य ज्या वेळेस पूर्णावस्थेस पोचतें त्याच वेळीं ज्ञानी पुरुषास समाज सोडून जाण्याची मोकळीक ठेविल्यानें, चातुर्वर्ण्यव्यवस्था ज्याच्या हितासाठीं निर्माण झालेली आहे त्या समाजाचेंच त्यांत अत्यंत नुकसान होत असतें. शरीरसामर्थ्य नसतां कोणी समाज सोडून अरण्यांत गेल्यास गोष्ट निराळी; व संन्यासाश्रमास वृद्धापकालची मर्यादा घालण्यांत मनूचा हाच हेतु असावा पण ही श्रेयस्कर मर्यादा पुढें अमलांत राहिली नाहीं हें वर सांगितलें आहे. म्हणून कर्में कर व कर्में सोड या उभयविध वेदवचनांच्या तडजोडीनें आश्रमांची चढती श्रेणी जरी स्मृतिकारांनीं लाविली असली, तरी या वेदवाक्यांची एकवाक्यता करण्याचा स्मृतिकारांइतकाच—किंबहुना स्मृतिकारांहूनहि जास्त—ज्या भगवान् श्रीकृष्णाचा निर्विवाद अधिकार आहे, त्यांनीं जनकादिकांच्या प्राचीन ज्ञानकर्मसमुच्चयात्मक मार्गाचें भागवतधर्म या नांवानें पुनरुज्जीवन व पूर्ण समर्थन केलें आहे. भागवतधर्मात नुसत्या अध्यात्मविचारावरच भिस्त न ठेवितां त्यांत वासुदेवभक्तीच्या सुलभ साधनाची नवी भर घातलेली आहे, असा दोहोंमध्यें भेद आहे. पण याबद्दल सविस्तर विवेचन पुढें तेराव्या प्रकरणांत करण्यांत येईल. भागवतधर्म जरी भक्तिपर असला तरी परमेश्वराचें ज्ञान प्राप्त झाल्यावर कर्मत्यागरूप संन्यास न घेतां फक्त फलाशा सोडून ज्ञानी पुरुषांनीं लोकसंग्रहार्थ सर्व व्यवहार निष्काम बुद्धीनें आमरणान्त केले पाहिजेत, हें जनकाच्या मार्गातील महत्त्वाचें तत्त्व भागवतधर्मातहि कायम असल्यामुळें कर्मदृष्ट्या हे दोन्ही मार्ग एकसारखे म्हणजे ज्ञानकर्मसमुच्चयात्मक किंवा प्रवृत्तिपर होतात. परब्रह्माचेच साक्षात् अवतार असे जे नर व नारायण ऋषि ते या प्रवृत्तिपर धर्माचे पहिले प्रवर्तक होत, व त्यामुळें या धर्माचें प्राचीन नांव "नारायणीय धर्म" असें आहे. हे दोन्ही ऋषि परम ज्ञानी असूनहि लोकांस निष्काम कर्म करण्यास सांगणारे व स्वतः करणारे होते (मभा. उ.४८.२१); व त्यामुळें "प्रवृत्तिलक्षणश्चैव धर्मो नारायणात्मकः" (मभा.शां. ३४७.८१), किंवा प्रवृत्तिलक्षणं धर्मं ऋषिर्नारायणोऽब्रवीत्" —नारायण ऋषींनीं सुरू केलेला धर्म आमरणान्त प्रवृत्तिपर आहे (मभा.शां.२१७. २)—असें महाभारतांत या धर्माचें वर्णन केलेलें आहे. हाच सात्वत किंवा भागवत धर्म होय; आणि या सात्वत किंवा मूळ भागवत धर्माचें स्वरूप 'नैष्कर्म्यलक्षण'

म्हणजे निष्कामप्रवृत्तिपर होतें असें भागवतांतहि स्वच्छ म्हटलें आहे (भाग. १.३.८ व ११.४.६ पहा). या प्रवृत्तिमार्गासच 'योग' असें आणखी एक नांव होतें, हें "प्रवृत्तिलक्षणो योगः ज्ञानं संन्यासलक्षणम्" या अनुगीतेंतील श्लोकावरून स्पष्ट होतें (मभा.अश्व.४३.२५); व म्हणूनच नारायणाचे अवतार जे श्रीकृष्ण त्यांनीं नराच्या अवतारास म्हणजे अर्जुनास गीतेंत उपदेशिलेल्या धर्मास गीतेंतच 'योग' हें नांव दिलें आहे. भागवत व स्मार्त हे पंथ उपास्यभेदामुळें प्रथम उत्पन्न झाले अशी हल्लीं कित्येकांची समजूत आहे. पण आमच्या मतें ही समजूत चुकीची होय. कारण या दोन मार्गांतील उपास्यें भिन्न असलीं तरी त्यांतील अध्यात्मज्ञान एकच आहे; आणि अध्यात्मज्ञानाचा पाया एकच असल्यावर या उदात्त ज्ञानांत पारंगत असलेले प्राचीन ज्ञानी पुरुष केवळ उपास्यभेदासाठीं तंटे करीत बसतील हें संभवत नाहीं. याच कारणास्तव भक्ति कोणाचीहि केली तरी ती एकाच परमेश्वरास पोंचत्ये असें भगवद्गीता (९.१४) व शिवगीता (१२.४) या दोन्ही ग्रंथांत म्हटलें आहे; आणि महाभारतांतील नारायणीय धर्मांत तर नारायण व रुद्र हे एकच असून, जे रुद्राचे भक्त तेच नारायणाचे भक्त व जे रुद्राचे द्वेषी ते नारायणाचेहि द्वेषी होत, असें या दोन देवतांचें अभेदानें वर्णन केलें आहे (मभा. शां. ३४१.२०–२६ व ३४२.१२९ पहा). शैव व वैष्णव हा भेद प्राचीन कालीं नव्हता असें आमचें म्हणणें नाहीं. पण स्मार्त आणि भागवत असे भिन्न पंथ होण्यास शिव किंवा विष्णू हा उपास्यभेद मूळचें कारण नसून, ज्ञानोत्तर निवृत्ति किंवा प्रवृत्ति, कर्में सोडावीं का सोडूं नयेत, एवढया एकाच महत्त्वाच्या बाबतींत मतभेद पडून हे दोन पंथ प्रथमतः अस्तित्त्वांत आले, असें आमच्या म्हणण्याचें तात्पर्य आहे. पुढें कालान्तरानें मूळ भागवत धर्मांतील हा प्रवृत्तिमार्ग किंवा कर्मयोग लुप्त होऊन त्यासहि जेव्हां केवळ विष्णुभक्तिपर म्हणजे बहुतेकांशीं निवृत्तिपर आधुनिक स्वरूप प्राप्त झालें, आणि त्यामुळें तुझा देव 'शिव' तर माझा देव 'विष्णु' एवढयाचसाठीं वृथाभिमानानें मनुष्यें जेव्हां भांडूं लागलीं, तेव्हां 'स्मार्त' आणि 'भागवत' हे शब्द अनुक्रमें 'शैव' आणि 'वैष्णव' या शब्दांशीं समानार्थक होऊन अखेरीस या आधुनिक भागवतधर्मीयांचा वेदान्त(द्वैत किंवा विशिष्टाद्वैत), आणि वेदान्ताप्रमाणेंच ज्योतिष म्हणजे एकादश्या, व गंध लावण्याची रीतिहि स्मार्त मार्गापेक्षां भिन्न झाली आहे! पण हे भेद खरे म्हणजे मूळचे नाहींत हें 'स्मार्त' या शब्दावरूनच व्यक्त होतें. भागवतधर्म भगवंतांनींच प्रवृत्त केल्यामुळें त्यांतील उपास्य दैवत भगवान् श्रीकृष्ण किंवा विष्णु आहे यांत कांही आश्चर्य नाहीं. पण 'स्मार्त' या शब्दाचा धात्वर्थ 'स्मृत्युक्त' एवढाच असल्यामुळें स्मार्त धर्मांतील उपास्य दैवत शिवच असलें पाहिजे असें नाहीं. कारण, मन्वादि प्राचीन स्मृतिग्रंथांतून एकटया शिवाचीच उपासना केली पाहिजे

असा कोठेंहि नियम दिलेला नाहीं. उलट विष्णूचेंच अधिक वर्णन असून, काहीं ठिकाणीं गणपति वगैरे उपास्येंहि सांगितलीं आहेत. शिवाय शिव आणि विष्णु हीं दोन्ही दैवतें वैदिक म्हणजे वेदांतच वर्णिलेलीं असल्यामुळें यांपैकीं एकालाच स्मार्त म्हणणें युक्त नाहीं. श्रीशंकराचार्यांस स्मार्तमताचे पुरस्कर्ते म्हणतात. पण शांकरमठांत शारदा हें उपास्य दैवत असून शांकरभाष्यांतून प्रतिमापूजेबद्दल बोलण्याचा जेथें जेथें प्रसंग आला आहे, तेथें तेथें शिवलिंगाचा निर्देश न करितां शालग्रामाचा म्हणजे विष्णुप्रतिमेचाच आचार्यांनीं उल्लेख केलेला आहे (वे.सू. शां.भा.१.२.७; १.३.१४ व ४.१.३; छां. शांभा. ८ १.१). तसेंच पंचायतनपूजाहि प्रथम शंकराचार्यांनींच सुरू केली अशी कथा आहे. यावरून 'शिवभक्त' किंवा 'विष्णुभक्त' इकडे न बघतां, स्मृतिग्रंथांतच प्रथम खुलासेवार व पद्धतशीर वर्णिलेल्या आश्रमव्यवस्थेप्रमाणें तरुणपणीं यथाशास्त्र संसार केल्यावर म्हातारपणीं कर्मे अजीबात सोडून देऊन चतुर्थाश्रम किंवा संन्यास घेणें हेंच ज्यांच्या दृष्टीनें अखेरचें साध्य ते स्मार्त, आणि ज्ञान व उज्ज्वल भगवद्भक्ति यांबरोबरच आमरणान्त गृहस्थाश्रमाचींच कर्मे निष्कामबुद्धीनें केली पाहिजेत असें भगवंतांच्या उपदेशाप्रमाणें जे समजत ते भागवत, हेच या दोन शब्दांचे मूळचे अर्थ होत असें सिद्ध होतें; व या अर्थी हे दोन शब्द सांख्य आणि योग, किंवा संन्यास आणि कर्मयोग या शब्दांनीं अनुक्रमें समानार्थक होतात. भगवंतांच्या अवतारकृत्यामुळें म्हणा, अगर ज्ञानयुक्त गार्हस्थ्यधर्माचें महत्त्व लक्षांत येऊन म्हणा, संन्यासाश्रम लुप्तप्राय होऊन कलिवर्ज्यांत म्हणजे कलियुगांत ज्या गोष्टी शास्त्रानें निषिद्ध मानिल्या आहेत त्यांत संन्यासाची गणना करण्यांत आली होती.* पण पुढें जैन व बौद्ध धर्मांच्या प्रवर्तकांनीं कपिलसांख्याचें मत स्वीकारून संसारांतून निघून संन्यास घेतल्याखेरीज मोक्ष नाहीं हें मत विशेष प्रचारांत आणिलें. स्वतः बुद्धानें तर तरुणपणींच राज्य व बायकामुलें सोडून देऊन दीक्षा घेतली होती, हें इतिहासांत प्रसिद्ध आहे. जैन व बौद्ध मताचें श्रीशंकराचार्यांनीं जरी खंडन केलें, तरी जैन व बौद्ध यांनीं जो संन्यासधर्म विशेष प्रचारांत आणिला होता, तोच श्रौतस्मार्त संन्यास म्हणून आचार्यांनीं कायम ठेविला, आणि त्यामुळें गीतेंत तोच संन्यासधर्म प्रतिपाद्य आहे असा त्यांनीं गीतेचा इत्यर्थ काढिला आहे. परंतु वास्तविक पहातां गीता हा स्मार्त मार्गाचा ग्रंथ नसून

---

*निर्णयसिंधु, तृतीय परिच्छेद कलिवर्ज्यप्रकरण पहा. यांत "अग्निहोत्रं गवालंभं संन्यासं पलपैतृकम्। देवराच्च सुतोत्पत्तिः कलौ पंच विवर्जयेत्॥" आणि "संन्यासश्च न कर्तव्यो ब्राह्मणेन विजानता।" इत्यादि स्मृतिवचनें दिलेलीं आहेत. याचा अर्थ अग्निहोत्र, गोवध, संन्यास, श्राद्धप्रसंगीं मांसभक्षण व नियोग, हीं पांच कलियुगांत निषिद्ध आहेत असा आहे. पैकीं संन्यासाचें हें निषिद्धत्व श्रीशंकराचार्यांनीं मागाहून काढून टाकिलें आहे.

सांख्य किंवा संन्यास मार्गापासूनच जरी गीतेस आरंभ असला तरी पुढें सिद्धान्तपक्षीं प्रवृत्तिपर भागवतधर्मच त्यांत प्रतिपाद्य आहे, असें खुद्द महाभारतकारांचें वचन पहिल्याच प्रकरणांत आम्हीं दिलें आहे. हे दोन्ही पंथ वैदिकच असल्यामुळें या दोहोंची सर्वांशीं नाहीं तरी पुष्कळांशीं एकवाक्यता करणें शक्य आहे. परंतु अशी एकवाक्यता करणें निराळें, आणि गीतेंत संन्यासमार्गच प्रतिपाद्य असून कर्ममार्गास जर कोठें मोक्षप्रद म्हटलें असलें तर तो नुस्ता अर्थवाद किंवा पोकळ स्तुति होय, असें म्हणणें निराळें. रुचिवैचित्र्यामुळें एखाद्यास भागवतधर्मापेक्षां स्मार्तधर्मच अधिक गोड वाटेल, किंवा कर्मसंन्यासार्थ जीं कारणें सामान्यतः सांगण्यांत येतात तींच त्यास अधिक बलवत्तर वाटतील; नाहीं असें नाहीं. उदाहरणार्थ, श्रीशंकराचार्यास स्मार्त किंवा संन्यासधर्मच मान्य असून इतर सर्व मार्ग ते अज्ञानमूलक मानीत होते, याबद्दल कोणासच शंका नाहीं. पण तेवढ्यामुळें गीतेचा भावार्थहि तोच असला पाहिजे असें म्हणतां येत नाहीं. गीतेचा सिद्धान्त तुम्हांस मान्य नसेल तर तो स्वीकारूं नका. पण त्यामुळें "या जगांत आयुष्यक्रमणाचे दोन प्रकारचे स्वतंत्र मोक्षप्रद मार्ग किंवा निष्ठा आहेत" असें जें गीतेच्या आरंभीं म्हटलें आहे त्याचा अर्थ "संन्यासनिष्ठा हा एकच खरा व श्रेष्ठ मार्ग होय," असा करणें युक्त नाहीं. गीतेंत वर्णिलेले हे दोन्ही मार्ग वैदिकधर्मांत जनकयाज्ञवल्क्यांच्या पूर्वीपासून स्वतंत्ररीत्या चालत आलेले आहेत. पैकीं जनकाप्रमाणें समाजाचें धारणपोषण करण्याचें अधिकार क्षात्रधर्मान्वयें, वंशपरंपरेनें किंवा स्वसामर्थ्यानें ज्यास प्राप्त झालेले असत ते ज्ञानोत्तरहे आपलीं कर्में निष्कामबुद्धीनें चालूं ठेवून जगाचें कल्याण करण्यांतच आपलें सर्व आयुष्य घालवीत होते असें आढळून येतें. समाजांतील हा अधिकार लक्षांत आणूनच "सुखं जीवंति मुनयो भैक्ष्यवृत्तिं समाश्रिताः" (शां. १७८.११)—रानांत रहाणारे मुनि आनंदानें भैक्ष्यवृत्ति स्वीकारितात,—तर "दंड एव हि राजेंद्र क्षत्रधर्मो न मुंडनम्" (शां. २३.४६)—दंडानें लोकांचें धारणपोषण करणें हाच क्षत्रियाचा धर्म आहे, मुंडन करून घेणें हा नव्हे,—अशीं महाभारतांत अधिकारभेदानें दुहेरी वर्णनें आलीं आहेत. परंतु एवढ्यावरून प्रजापालनाला अधिकारी जे क्षत्रिय तेवढ्यांसच त्यांच्या अधिकारामुळें कर्मयोग विहित होता, असेंहि समजतां कामा नये. ज्याला जें कर्म करण्याचा अधिकार असेल त्यानें तें ज्ञानोत्तरहि केलें पाहिजे, असा कर्मयोगांतील वरील वचनाचा खरा भावार्थ आहे; व याच कारणास्तव "एषा पूर्वतरा वृत्तिर्ब्राह्मणस्य विधीयते" (शां. २३७)—ज्ञानोत्तर ब्राह्मणहि आपल्या अधिकाराप्रमाणें यज्ञयागादिक कर्में प्राचीन कालीं चालूं ठेवीत,—असें भारतांत म्हटलें असून मनुस्मृतींत संन्यासाश्रमाऐवजीं वैदिक कर्मयोग विकल्पानें सर्व वर्णास विहित धरिला आहे (मनु. ६.८६–९६). तसेंच भागवतधर्म केवळ क्षत्रियांकरितांच आहे

असें कोठें म्हटलें नसून उलट स्त्रीशूद्रादि सर्व लोकांस तो सुलभ आहे अशी त्याची महती गाइली आहे (गी.९.३२); व त्याप्रमाणें महाभारतांत तुलाधार म्हणजे वाणी आणि व्याध म्हणजे पारधी ह्याच धर्म आचरीत असून त्यांनी तो ब्राह्मणांस उपदेशिला अशीं स्पष्ट कथानकें असून (शां.२६१;वन.२१५), निष्कामकर्मयोगाचें आचरण करणाऱ्या प्रमुख पुरुषांचीं जीं उदाहरणें भागवतधर्मग्रंथांत देण्यांत येतात तीं केवळ जनक-श्रीकृष्णादि क्षत्रियांचींच नसून त्यांत वासिष्ठ, जैगीषव्य व व्यास इत्यादि ब्राह्मण ज्ञानी पुरुषांचाहि समावेश केलेला असतो.

गीतेंत कर्ममार्गच जरी प्रतिपाद्य आहे तरी नुस्तीं म्हणजे ज्ञानावांचून कर्में करण्याचा मार्ग गीता मोक्षप्रद मानीत नाहीं हें विसरतां कामा नये. हीं ज्ञानव्यतिरिक्त कर्में करण्याचेहि दोन प्रकार आहेत. एक दंभानें किंवा आसुरी बुद्धीनें कर्में करणें आणि दुसरा श्रद्धेनें. पैकीं दंभाचा किंवा आसुरी मार्ग गीतेनेंच नव्हे (गी. १६.१६व१७.२८), तर मीमांसकांनींहि गर्ह्य व नरकप्रद मानिला असून ऋग्वेदांत सुद्धां अनेक ठिकाणीं श्रद्धेची महती वर्णिली आहे (ऋ. १०.१५१;९.११३.२व२. १२.५). परंतु दुसऱ्या म्हणजे ज्ञानावांचून पण शास्त्रावर श्रद्धा ठेवून कर्में करण्याच्या मार्गाबद्दल मीमांसकांचें असें म्हणणें आहे कीं, परमेश्वरस्वरूपाचें यथार्थ ज्ञान नसलें, तरी शास्त्रांवर विश्वास ठेवून केवळ श्रद्धेनें यज्ञयागादि कर्में आमरणान्त करीत राहिल्यानें अखेर मोक्षच मिळतो. मीसांसकांचा हा मार्ग कर्मकांडरूपानें फार प्राचीन काळापासून चालत आलेला आहे हें मागील प्रकरणांत सांगितलें आहे. वेदसंहिता व ब्राह्मणें यांत संन्यासाश्रम अवश्य म्हणून कोठेंच सांगितला नाहीं, उलट गृहस्थाश्रमांत राहूनच मोक्ष प्राप्त होतो असें वेदांचें स्पष्ट विधान असल्याचें जैमिनि म्हणत आहे (वे.सू.३.४.१७–२०पहा); आणि त्याचें हें म्हणणें कांहीं निराधार नाहीं. कारण, कर्मकांडाचा हा प्राचीन मार्ग गौण मानण्यास उपनिषदांतच प्रथम सुरुवात झालेली दिसून येत्ये. उपनिषदें जरी वैदिक आहेत तरी तीं संहिता व ब्राह्मणें यानंतरचीं आहेत, हें त्यांतील विषयप्रतिपादनावरूनच उघड होतें. परमेश्वराचें ज्ञान तत्पूर्वी झालेलें नव्हतें असें नाहीं. पण मोक्ष मिळण्यास ज्ञानोत्तर वैराग्यानें कर्मसंन्यास केला पाहिजे, हें मत उपनिषदत्कालींच प्रथम अमलांत येऊं लागलें; व त्यानंतर संहिता व ब्राह्मणें यांत वर्णिलेल्या कर्मकांडास गौणत्व आलें आहे. तत्पूर्वी कर्मच प्रधान मानीत असत. वैराग्ययुक्त ज्ञानाची म्हणजे संन्यासमार्गाची उपनिषत्कालीं याप्रमाणें सरशीं होऊं लागल्यावर यज्ञयागादि कर्मांकडे किंवा चातुर्वर्ण्यधर्माकडेहि ज्ञानी पुरुष साहजिकरीत्या दुर्लक्ष करूं लागले; आणि लोकसंग्रह करणें हें आपलें कर्तव्य आहे, ही समजूत मंदावत चालली. स्मृतिकारांनीं आपआपल्या ग्रंथांतून गृहस्थाश्रमांत यज्ञयागादि श्रौत

किंवा चातुर्वर्ण्याचीं स्मार्त कर्में केलींच पाहिजेत, असें सांगून गृहस्थाश्रमाची थोरवी गाइली आहे खरी. पण स्मृतिकारांच्या मतेंहि अखेर वैराग्य व संन्यासाश्रम श्रेष्ठ असल्यामुळें, उपनिषदांनीं कर्मकांडाला आलेलें गौणत्व स्मृतिकारांच्या आश्रमव्यवस्थेनें कमी होणें शक्य नव्हतें. अशा स्थितींत ज्ञानकांड व कर्मकांड यांपैकीं कोणासहि गौणत्व न देतां दोघांचीहि भक्तीला जोडून एकवाक्यता करण्यास गीतेची प्रवृत्ति झालेली आहे. ज्ञानाखेरीज मोक्षप्राप्ति होत नाहीं आणि यज्ञयागादि कर्मांनीं फार झालें तर स्वर्गप्राप्ति होत्ये, हे उपनिषत्कारांचें सिद्धान्त गीतेस मान्य आहेत(मुंड.१.२.१०;गी.२.४१–४५).परंतु सृष्टिक्रम चालू रहाण्यास यज्ञाचें किंवा कर्माचें चक्रहि कायम ठेविलें पाहिजे, कर्में केव्हांहि सोडून देणें हा वेडेपणा होय, असाहि गीतेचा सिद्धान्त आहे. म्हणून यज्ञयागादि श्रौत किंवा चातुर्वर्ण्यादि व्यावहारिक कर्में अज्ञानपूर्वक श्रद्धेनें न करितां ज्ञानवैराग्ययुक्त बुद्धीनें केवळ कर्तव्य म्हणून करा, म्हणजे यज्ञचक्र विस्खलित न होतां तुम्हीं केलेलीं कर्में मोक्षालाहि प्रतिबंधक होणार नाहींत, असा गीतेचा उपदेश आहे. ज्ञानकांड व कर्मकांड (म्हणजे संन्यास व कर्म) यांची तडजोड घालण्याची गीतेची ही शैली स्मृतिकारांपेक्षां अधिक सरस आहे हें सांगावयास नको. कारण, व्यष्टिरूप आत्म्याचें कल्याण यत्किंचित्‌हि कमी न करितां त्याला जोडून सृष्टींतील समष्टिरूप आत्म्याचें कल्याणहि गीतामार्गानें साधिलें जातें. कर्में अनादि व वेदप्रतिपादित असल्यामुळें ज्ञान नसलें तरी श्रद्धेनें तीं केलींच पाहिजेत, असें मीमांसक सांगतात; बरेच (सर्व नव्हे) उपनिषत्कार कर्में गौण ठरवून वैराग्यानें तीं सोडिलीं पाहिजेत असें म्हणतात, किंवा निदानपक्षीं त्यांचा कल तरी तसा आहे असें मानण्यास हरकत नाहीं; आणि पूर्वाश्रमांतून हीं कर्में करीत राहून चित्तशुद्धि झाल्यावर म्हातारपणीं वैराग्यानें तीं सोडून संन्यास घ्यावा, अशी स्मृतिकार वरील दोन मतांची वयोभेदानें म्हणजे आश्रमव्यवस्थेनें एकवाक्यता करितात. पण गीतेचा पंथ या तिन्ही पंथांहून भिन्न आहे. ज्ञान व काम्य कर्म यांच्यामध्यें जरी विरोध असला, तरी ज्ञान व निष्काम कर्में यांमध्यें विरोध नाहीं; म्हणून, निष्कामबुद्धीनें सर्व कर्में सर्वदा करीत जा, कधींहि सोडूं नका, असें गीता सांगत आहे. या चारी मतांची तुलना केल्यास असें दिसून येईल कीं, ज्ञान होण्यापूर्वी कर्माची जरूर आहे हें मत सर्वांसच मान्य आहे. पण अशा स्थितींत श्रद्धेनें केलेल्या कर्माचें फल मात्र स्वर्गाखेरीज दुसरें कांहीं होत नाही, असें उपनिषदें व गीता यांचें म्हणणें आहे. यापुढें म्हणजे ज्ञान प्राप्त झाल्यावर कर्में करावीं का न करावीं याबद्दल उपनिषत्कारांतहि मतभेद आहे. ज्ञानानें सर्व काम्यबुद्धीचा ऱ्हास झाल्यावर मोक्षाला जो अधिकारी झाला त्यानें केवळ स्वर्गप्राप्ति होणारीं काम्य कर्में करण्याचें कांहींच प्रयोजन रहात नाहीं असें

कित्येक उपनिषत्कारांचें म्हणणें आहे; आणि ईशावास्यादि दुसऱ्या कित्येक उपनिषदांतून मृत्युलोकींचे व्यवहार चालण्यास हीं कर्में केलींच पाहिजेत असें प्रतिपादन केलें आहे. उपनिषदांत वर्णिलेल्या या दोन मार्गांपैकीं दुसरा मार्गच गीतेंत प्रतिपाद्य आहे, हें उघड आहे (गी.५.२). पण मोक्षाला अधिकारी झालेल्या ज्ञानी पुरुषानें लोकसंग्रहार्थ निष्काम बुद्धीनें सर्व व्यवहार करावे असें जरी म्हटलें, तरी ज्या यज्ञयागादिक कर्मांचें स्वर्गाखेरीज दुसरें फल नाहीं तीं कर्में त्यानें कां करावीं अशी शंका या ठिकाणीं साहजिकरीत्या उद्भवत्ये. म्हणून तीच शंका अठराव्या अध्यायाच्या आरंभीं उपस्थित करून "यज्ञ, दान, तप," आदिकरून कर्में नेहमींच चित्तशुद्धिकारक म्हणजे निष्कामबुद्धि उत्पन्न करणारीं व वाढविणारीं असल्यामुळें "हीं देखील" (एतान्यपि) इतर निष्काम कर्मांप्रमाणेंच लोकसंग्रहार्थ ज्ञानी पुरुषानें फलाशा व संग सोडून नेहमीं केलीं पाहिजेत असा भगवंतांनीं स्पष्ट निकाल दिला आहे (गी.१८.६). परमेश्वरार्पणपूर्वक सर्व कर्में याप्रमाणें निष्कामबुद्धीनें करीत राहिलें म्हणजे व्यापकार्थीं हा एक मोठा यज्ञच होतो; आणि मग या यज्ञासाठी केलेलें कर्म बंधक होत नाहीं (गी.४.२३) इतकेंच नव्हे, तर सर्व कर्में निष्काम बुद्धीनें केलीं असल्यामुळें यज्ञापासून स्वर्गप्राप्तिरूप जें बंधक फल मिळावयाचें तेंहि न मिळतां, हीं सर्व कर्में मोक्षाच्या आड येऊं शकत नाहींत. सारांश, मीमांसकांचें कर्मकांड गीतेंत जरी कायम ठेविलें असलें तरी तें अशा युक्तीनें कायम ठेविलें आहे कीं, त्यामुळें स्वर्गाच्या येरझाऱ्या न घडतां सर्व कर्में निष्कामबुद्धीनें केलीं असल्यामुळें अखेर मोक्षप्राप्ति झाल्यावांचून रहात नाहीं. मीमांसकांचा कर्ममार्ग आणि गीतेंतील कर्मयोग यांमध्यें हा महत्त्वाचा भेद आहे, दोन्ही एक नव्हत, हें लक्षांत ठेविलें पाहिजे.

भगवद्गीतेंत प्रवृत्तिपर भागवतधर्म किंवा कर्मयोगच प्रतिपाद्य असून या कर्मयोगांत आणि मीमांसकांच्या कर्मकांडांत भेद कोणता तें सांगितलें. आतां गीतेच्या कर्मयोगांत आणि ज्ञानकांडाला धरून स्मृतिकारांनीं वर्णिलेल्या आश्रमव्यवस्थेंत भेद काय याचा तात्त्विकदृष्ट्या थोडा विचार करूं. हा भेद फारच सूक्ष्म असून वास्तविक म्हटलें म्हणजे याबद्दल वाद माजवीत बसण्याचें कारण नाहीं. ज्ञानप्राप्ति होईपर्यंत चित्तशुद्धीसाठीं पहिल्या दोन आश्रमांचीं कृत्यें सर्वांनींच केली पाहिजेंत हें उभयपक्षीं मान्य आहे. पूर्ण ज्ञान झाल्यावर कर्में करावीं का संन्यास घ्यावा एवढाच काय तो मतभेदाचा मुद्दा आहे. पण असे ज्ञानी पुरुष नेहमीं थोडेच असणार म्हणून या थोड्या पुरुषांनीं कर्में केलीं काय आणि न केलीं काय त्याबद्दल विशेष वाटाघाट करण्याची जरूर नाहीं, असें कित्येकांस वाटण्याचा संभव आहे. पण हें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण, ज्ञानी पुरुषाचें वर्तन इतर सर्व लोक प्रमाण मानीत

असल्यामुळें, आणि अखेरचें जें साध्य असेल त्याप्रमाणें मनुष्य आपल्या वर्तनाचें पहिल्यापासून धोरण ठेवीत असल्यामुळें, 'ज्ञानी पुरुषानें काय केलें पाहिजे' हा प्रश्न लौकिकदृष्ट्याहि महत्त्वाचा होत असतो. स्मृतिग्रंथांतून ज्ञानी पुरुषानें अखेर संन्यास घ्यावा असें म्हटलें आहे खरें; परंतु स्मार्तमार्गाप्रमाणेंहि या नियमास अपवाद आहेत असें वर सांगितलें आहे. उदाहरणार्थ, बृहदारण्यकोपनिषदांत याज्ञवल्क्यानें जनकास ब्रह्मज्ञानाचा पुष्कळ उपदेश केलेला आहे; पण "तूं आतां राज्य सोडून संन्यास घे" असें जनकास त्यानें कोठेंच सांगितलें नाहीं. उलट जे ज्ञानी पुरुष ज्ञानोत्तर संसार सोडून देतात ते संसार आपणांस आवडत नसल्यामुळें (न कामयंते) सोडून देतात असें म्हटलें आहे (बृ.४.४.२२). यावरून ज्ञानोत्तर संन्यास घेणें वा न घेणें ही गोष्ट ज्याच्या त्याच्या खुषीची म्हणजे वैकल्पिक आहे, ब्रह्मज्ञान आणि संन्यास यांचा संबंध नित्य नाहीं, असा बृहदारण्यकोपनिषदाचा अभिप्राय असल्याचें व्यक्त होते; आणि वेदान्तसूत्रांत बृहदारण्यकोपनिषदांतील या वचनाचा अर्थ तसाच लाविला आहे (वे.सू.३.४.१५). ज्ञानोत्तर कर्मसंन्यास केल्याखेरीज मोक्ष मिळणें शक्य नाहीं, असा शंकराचार्यांचा ठाम सिद्धान्त असून, त्यास सर्व उपनिषदें अनुकूल आहेत असें दाखविण्याचा आपल्या भाष्यांतून त्यांनीं प्रयत्न केला आहे. तथापि जनकादिकांप्रमाणें ज्ञानोत्तरहि यथाधिकार आमरणान्त कर्मे करीत रहाण्यास हरकत नाहीं असें श्रीशंकराचार्यांनीहि कबूल केलें आहे (वे.सू.शांभा.३.३.३२; आणि गी. शांभा. २.११.व ३.२० पहा). संन्यास किंवा स्मार्त मार्गासहि ज्ञानोत्तर कर्मे अगदींच त्याज्य वाटत नसून, कांहीं ज्ञानी पुरुषांस अपवाद म्हणून यथाधिकार कर्मे करण्याची या मार्गांत मोकळीक देण्यांत येत्ये, हें यावरून स्पष्ट होतें. याच अपवादाची व्याप्ति वाढवून चातुर्वर्ण्यविहित कर्मे ज्ञानप्राप्ति झाल्यावरहि लोकसंग्रहार्थ केवळ कर्तव्य म्हणून निष्काम बुद्धीनें प्रत्येक ज्ञानी पुरुषानें केलीं पाहिजेत, असें गीता सांगत आहे. म्हणून गीताधर्म व्यापक असला तरी त्यांतील तत्त्व संन्यासमार्गीयांच्या दृष्टीनेंहि निर्दोष आहे असें सिद्ध होतें; आणि वेदान्तसूत्रांतहि ज्ञानयुक्त कर्मयोग संन्यासाचा विकल्प म्हणून ग्राह्य धरिला आहे, असें सदर सूत्रें स्वतंत्ररीत्या वाचिल्यास आढळून येईल. (वे.सू ३.४.२६; ३.४.३२–३५).*तथापि निष्काम बुद्धीनें कां होईना पण आमरणान्त कर्मेच जर करावयाचीं, तर स्मृतिग्रंथांत सांगितलेला जो कर्मत्यागरूपी चतुर्थाश्रम किंवा संन्यासाश्रम त्याची वाट काय, हें सांगणें जरूर आहे. भग-

*वेदान्तसूत्रांतील या अधिकरणाचा अर्थ शांकरभाष्यांत थोडा निराळा लाविला आहे. पण 'विहितत्वाचाश्रमकर्मापि' (३.४.३२) याचा अर्थ आमच्या मतें "ज्ञानी पुरुषानें आश्रमकर्महि केल्यास चालतें, कारण, तें विहित आहे," असा होतो. सारांश, ज्ञानी पुरुष कर्मे करील वा न करील, हे दोन्ही पक्ष वेदान्तसूत्रांत आमच्या मतें स्वीकारिले आहेत.

वान केव्हां ना केव्हां तरी कर्मत्यागरूपी संन्यास घेतल्याखेरीज मोक्ष मिळत नाहीं असें सांगतील, आणि मग युद्ध सोडून देण्यास भगवंतांच्या मुखानें आपणांस आयती सवड मिळेल, असें अर्जुनास वाटत होतें. पण सतराव्या अध्यायाच्या अखेरपर्यंत कर्मत्यागरूप संन्यासाश्रमाची गोष्टहि भगवंतांनीं काढिली नाहीं, फलाशा सोडा एवढाच त्यांनीं हरवक्त उपदेश केला, असें जेव्हां अर्जुनानें पाहिलें, तेव्हां अठराव्या अध्यायाच्या आरंभीं "तर मग संन्यास व त्याग यांतील तत्त्व काय तें मला सांगा," असा अर्जुनानें भगवंतांस अखेर प्रश्न विचारिला आहे. अर्जुनाच्या या प्रश्नास उत्तर देतांना भगवान असें म्हणतात कीं, "अर्जुना, मी एवढा वेळ सांगितलेल्या कर्मयोगमार्गांत संन्यास नाहीं अशी जर तुझी समजूत झाली असेल तर ती चुकीची आहे. कर्मयोगी पुरुष एकंदर सर्व कर्मांचे 'काम्य' म्हणजे आसक्त बुद्धीनें केलेलीं व 'निष्काम' म्हणजे आसक्ति सोडून केलेलीं असे दोन प्रकारचे भेद करितात. (यांसच मनुस्मृति १२.८९ यांत अनुक्रमें 'प्रवृत्त' व 'निवृत्त' कर्म अशीं नांवें दिलेलीं आहेत). पैकीं काम्य या वर्गांत जेवढीं कर्में येतात तेवढीं सर्व कर्मयोगी अजीबात सोडून देतो, म्हणजे त्यांचा 'संन्यास' करितो. बाकी राहिलीं निष्काम किंवा निवृत्त. हीं निष्काम कर्में कर्मयोगी करितो खरीं; पण त्या सर्वांत फलाशेचा त्यानें सर्वथैव 'त्याग' केलेला असतो. एतावता कर्मयोगमार्गांतहि 'संन्यास' व 'त्याग' सुटला कोठें ? स्मार्तमार्गांतील लोक कर्मांचा स्वरूपतः संन्यास करितात, तर त्या ऐवजीं कर्ममार्गांतील योगी कर्मफलाशेचा संन्यास करितात. मिळून दोहोंकडेहि संन्यास कायमच आहे." (गी.१८.१–६ वरील आमची टीका पहा). किंबहुना सर्व कर्में परमेश्वरार्पणपूर्वक निष्काम बुद्धीनें जो करूं लागला तो पुरुष गृहस्थाश्रमी असला तरी 'नित्यसंन्यासीच' म्हटला पाहिजे (गी.५.३.). हें भागवतधर्माचें मुख्य तत्त्व आहे; आणि हेंच तत्त्व भागवतपुराणांत सर्व आश्रमधर्म प्रथम सांगितल्यावर अखेर नारदानें युधिष्ठिरास उपदेशिलें आहे. वामनपंडितांनीं गीतेवरील आपल्या टीकेंत म्हणजे यथार्थदीपिकेंत (१८.२) म्हटल्याप्रमाणें "शिखा बोडुनी तोडिला दोरा," किंवा हातांत दंड घेऊन भिक्षा मागितली, अगर सर्व कर्में सोडून अरण्यांत जाऊन राहिलें, म्हणजेच संन्यास होतो असें नाहीं. संन्यास व वैराग्य हे बुद्धीचे धर्म आहेत; दंडाचें, शेंडीचे, किंवा जानव्याचे नव्हेत. दंडादिकांचेच धर्म आहेत, बुद्धीचे म्हणजे ज्ञानाचे नाहींत असें म्हणाल, तर राजछत्राचा किंवा छत्रीचा दांडा हातांत धरणाऱ्यासहि संन्याशास प्राप्त होणारा मोक्ष मिळाला पाहिजे—

> **त्रिदंडादिषु यद्यस्ति मोक्षो ज्ञानो न कस्यचित्।**
> **छत्रादिषु कथं न स्यात् तुल्यहेतौ परिग्रहे ॥**

असें जनकसुलभासंवादांत म्हटलें आहे (शां.३२०;४२).कारण, दंडपरिग्रह म्हणजे

हातांत दंड घेणें हा मोक्षहेतु दोन्ही ठिकाणीं एकच आहे. तात्पर्य, कायिक, वाचिक व मानसिक संयम हाच खरा त्रिदंड असून (मनु.१२.१०), खरा संन्यास म्हणजे काम्य बुद्धीचा संन्यास होय (गी.१८.२); आणि तो ज्याप्रमाणें भागवत मार्गांत सुटत नाहीं (गी.६.२), त्याचप्रमाणें बुद्धि स्थिर ठेविण्याचें किंवा भोजनादि कर्महि सांख्य मार्गांत अखेरपर्यंत सुटत नाहीं तें नाहींच. मग त्रिदंडी किंवा कर्मत्यागरूप संन्यास कर्मयोगमार्गांत नाहीं, म्हणून तो मार्ग स्मृतिविरुद्ध किंवा त्याज्य होय, इत्यादि पोरकट शंका काढून भगव्या किंवा पांढऱ्या वस्त्रासाठीं भांडत बसण्यांत काय हंशील?

एकं सांख्यं च योगं च यः पश्यति स पश्यति।

सांख्य आणि (कर्म) योग मोक्षदृष्ट्या दोन नाहींत, एकच आहेत, हें ज्यानें जाणिलें तोच पंडित होय, असें भगवंतांनीं मोठ्या निराभिमानपूर्वक बुद्धीनें सांगितलें आहे (गी.५.५.); आणि भारतांतहि एकान्तिक म्हणजे भागवतधर्म "सांख्ययोगेन तुल्यो हि धर्म एकान्तसेवितः" (शां.३४८.७४)—सांख्य धर्माचे बरोबरीचा आहे,—असें म्हटलें आहे. सारांश, सर्व स्वार्थाचा परार्थांत लय करून आपआपल्या योग्यतेनुरूप व्यवहारांत प्राप्त झालेली सर्व कर्में सर्वभूतहितार्थ आमरणान्त निष्काम बुद्धीनें केवळ कर्तव्य म्हणून करीत रहाणें हेंच खरें वैराग्य किंवा 'नित्य संन्यास' (५.३) असल्यामुळें, कर्मयोगमार्गांत स्वरूपतः कर्मांचा संन्यास करून केव्हांहि भिक्षा मागत नाहींत. परंतु बाह्याचरणासंबंधानें दिसण्यांत जरी याप्रमाणें भेद दिसला तरी संन्यास व त्याग यांचीं जीं खरीं तत्त्वें आहेत तीं कर्मयोगमार्गांतहि कायमच असतात. म्हणून स्मृतिग्रंथांतील आश्रमव्यवस्थेचा आणि निष्काम कर्मयोगाचा विरोध नाहीं, असा गीतेचा अखेर सिद्धान्त आहे.

वरील विवेचनावरून कित्येकांचा कदाचित् असा समज होण्याचा संभव आहे कीं, संन्यासधर्माशीं कर्मयोगाची एकवाक्यता करण्याची गीतेमध्यें जी एवढी खटपट केली आहे त्याचे कारण स्मार्त किंवा संन्यास धर्म प्राचीन असून कर्मयोगमार्ग त्यानंतर निघाला असावा, हें होय. परंतु इतिहासदृष्ट्या विचार केला तर खरी वस्तुस्थिति तशी नाहीं असें कोणासहि दिसून येईल. वैदिक धर्माचें अत्यंत प्राचीन स्वरूप म्हटलें म्हणजे कर्मकांडात्मकच होतें हें पूर्वींच सांगितलें आहे. औपनिषदिक ज्ञानानें पुढें कर्मकांडास गौणता येत चालली, आणि कर्मत्यागरूपी संन्यास हळूहळू प्रचारांत येऊं लागला. वैदिकधर्मवृक्षाच्या वाढीची ही दुसरी पायरी आहे. पण अशा वेळींहि उपनिषदांतील ज्ञानाचा कर्मकांडाशीं मेळ घालून जनकादिक ज्ञाते पुरुष आपलीं कर्में आमरणान्त निष्काम बुद्धीनें चालू ठेवीत असत. अर्थात् वैदिकधर्मवृक्षाची ही दुसरी पायरी दोन प्रकारची होती असें

म्हटलें पाहिजे. एक जनकादिकांची आणि दुसरी याज्ञवल्क्यादिकाची. स्मार्ताश्रम व्यवस्था यापुढली म्हणजे तिसरी पायरी होय. पण दुसऱ्या पायरीप्रमाणें तिसरीचे दोन प्रकार आहेत. स्मृतिग्रंथांतून कर्मत्यागरूप चतुर्थाश्रमाची थोरवी गाइली आहे खरी; पण त्याबरोबरच संन्यासाश्रमाचा विकल्प या नात्यानें जनकादिकांचा ज्ञानयुक्त कर्मयोगहि स्मृतिकारांनीं वर्णिला आहे. उदाहरणार्थ, सर्व स्मृतिग्रंथांत मूलभूत झालेली मनुस्मृतिच घ्या. या स्मृतीच्या सहाव्या अध्यायांत मनुष्यानें ब्रह्मचर्य, गार्हस्थ्य व वानप्रस्थ या आश्रमांतून चढत चढत कर्मत्यागरूप चतुर्थाश्रम घ्यावा असें म्हटलें आहे. पण संन्यासाश्रमाचें म्हणजे यतिधर्माचें हें निरूपण संपल्यावर "हा यतींचा म्हणजे संन्याशांचा धर्म सांगितला. आतां वेदसंन्यासिकांचा कर्मयोग सांगतों," अशी प्रस्तावना करून, व गृहस्थाश्रमच इतर आश्रमापेक्षां कसा श्रेष्ठ ठरतो तें सांगून, मनूनें संन्यासाश्रमाचा किंवा यतिधर्माचा विकल्प म्हणून निष्काम गार्हस्थ्यवृत्तीचा कर्मयोग वर्णिला आहे (मनु. ६.८६–९६); आणि पुढें बाराव्या अध्यायांत त्यालाच "वैदिक कर्मयोग" हें नांव देऊन, हा मार्गहि चतुर्थाश्रमाइतकाच निःश्रेयसकर म्हणजे मोक्षप्रद आहे, असें म्हटलें आहे (मनु. १२.८६–९०). मनूचा हा सिद्धान्त याज्ञवल्क्यस्मृतींतहि आलेला आहे. या स्मृतीच्या तिसऱ्या अध्यायांत यतिधर्माचें निरूपण संपल्यावर 'अथवा' असें पद घालून, नंतर पुढें ज्ञाननिष्ठ व सत्यवादी गृहस्थहि (संन्यास न घेतां) मुक्ति पावतो, असें लिहिलें आहे (याज्ञ. ३, २०४ व २०५), तसेंच यास्कानेंहि कर्में सोडणारे तपस्वी आणि ज्ञानयुक्त कर्में करणारे कर्मयोगी यांस एकच देवयानगति प्राप्त होत्ये, असें आपल्या निरुक्तांत म्हटलें आहे (नि. १४.९). याखेरीज या गोष्टीबद्दल दुसरें प्रमाण म्हटलें म्हणजे धर्मसूत्रकारांचें होय. हीं धर्मसूत्रें गद्यात्मक असून श्लोकांत लिहिलेल्या स्मृतिग्रंथांच्या पूर्वीचीं असावीं, असें विद्वानांचें मत आहे. हें मत बरोबर आहे किंवा चुकीचें आहे, हें सध्यां आपणांस पहावयाचें नाहीं. तें बरोबर असो वा चुकीचें असो, वर मनुयाज्ञवल्क्यस्मृतींतील जीं वचनें दिलीं आहेत त्यांपेक्षांहि गृहस्थाश्रमाचें किंवा कर्मयोगाचें महत्त्व धर्मसूत्रांतून अधिक वर्णिलेलें आहे, ही प्रस्तुत प्रकरणीं मुद्दयाची गोष्ट होय. मनुयाज्ञवल्क्यांनीं कर्मयोगास चतुर्थाश्रमाचा विकल्प म्हटलें आहे. पण बौधायन व आपस्तंब यांनीं तसें न करितां गृहस्थाश्रमासच मुख्य व त्यानेंच पुढें अमृतत्त्व मिळतें असें स्वच्छ विधान केलें आहे. बौधायन धर्मसूत्रांत "जायमानो वै ब्राह्मणस्त्रिभिर्ऋणवा जायते"—प्रत्येक ब्राह्मण जन्मतःच तीन ऋण आपल्या पाठीवर घेऊन आला आहे,—इत्यादि तैत्तिरीयसंहितेंतील वचन प्रथम देऊन नंतर हीं ऋणें फेडण्यासाठीं यज्ञयागादिपूर्वक गृहस्थाश्रमाचा आश्रय करणारा मनुष्य ब्रह्मलोकास पोंचतो, आणि ब्रह्मचर्य किंवा संन्यास यांची प्रशंसा

करणारे इतर लोक धुळीस मिळतात असें म्हटलें आहे (बौ.२.६.११.३३ व ३४); आणि आपस्तंबसूत्रांतहि तसेंच विधान आहे (आप.२.९.२४.८). या दोन्ही धर्मसूत्रांत संन्यासाश्रम वर्णिला नाहीं असें नाहीं; तर तो वर्णूनहि गृहस्थाश्रमाचें महत्त्व अधिक मानिलें आहे. यावरून, व विशेषतः मनुस्मृतींत कर्मयोगास 'वैदिक' असें जें विशेषण दिलें आहे त्यावरून, कर्मत्यागरूप संन्यासाश्रमाहून निष्काम कर्मयोगरूपी गृहस्थाश्रम मनुस्मृतीच्या कालींहि प्राचीन समजत असत, व मोक्षदृष्ट्या त्याची योग्यता चतुर्थाश्रमाइतकीच गणिली जात होती, या दोन गोष्टी स्पष्ट सिद्ध होतात. गीतेवरील टीकाकारांचा भर संन्यासावर किंवा कर्मत्यागयुक्त भक्तीवरच असल्यामुळें त्यांच्या टीकांतून वरील स्मृतिवचनांचा उल्लेख केलेला आढळून येत नाहीं. पण त्यांनीं इकडे दुर्लक्ष केलें असलें, तरी कर्मयोगाचें प्राचीनत्व यामुळें कमी होत नाहीं. किंबहुना कर्मयोगमार्ग याप्रमाणें प्राचीन असल्यामुळेंच यतिधर्माचा विकल्प म्हणून तो स्मृतिकारांस ग्राह्य मानावा लागला, असेंहि म्हणण्यास हरकत नाहीं. हा वैदिक कर्मयोग झाला. श्रीकृष्णाच्या पूर्वी जनकादि हाच पंथ आचरीत होते. पण भगवंतांनीं त्यांत पुढें भक्तीची भर घालून त्याचा अधिक प्रसार केल्यामुळें त्यासच 'भागवतधर्म' असें नवें नांव प्राप्त झालेलें आहे. भगवद्गीतेनें संन्यासापेक्षांहि कर्मयोग याप्रमाणें अधिक मातब्बरीचा ठरविला असतां, त्यास पुढें गौणत्व येऊन संन्यासमार्गाचीच सरशी कां झाली याचा ऐतिहासिकदृष्ट्या विचार पुढें करण्यांत येईल. कर्मयोग स्मार्तमार्गानंतरचा नाहीं, पुरातन वैदिक कालापासूनच चालत आलेला आहे एवढेंच सध्यां सांगावयाचें आहे.

भगवद्गीतेच्या दर अध्यायाच्या शेवटीं "इति श्रीमद्भगवद्गीतासु उपनिषत्सु ब्रह्मविद्यायां योगशास्त्रे" असा जो संकल्प असतो त्यांतील मर्म वाचकांच्या आतां पूर्ण लक्षांत येईल. भगवंतांनीं गाइलेलें जें उपनिषत् त्यांत इतर उपनिषदांप्रमाणें ब्रह्मविद्या तर आहेच; पण नुस्ती ब्रह्मविद्याच आहे असें नाहीं, तर ब्रह्मविद्येंत 'सांख्य' आणि 'योग' (वेदान्ती संन्यासी आणि वेदान्ती कर्मयोगी) असे जे दोन पंथ उत्पन्न होतात त्यांपैकीं योगाचें म्हणजे कर्मयोगाचें प्रतिपादन हा भगवद्गीतेचा मुख्य विषय होय, असें वरील संकल्प सांगत आहे. किंबहुना भगवद्गीतोपनिषत् हा कर्मयोगावरील मुख्य ग्रंथ आहे असें म्हणण्यास हरकत नाहीं. कारण, कर्मयोग जरी वैदिक कालापासून चालत आला आहे, तरी "कुर्वन्नेवेह कर्माणि" (ईश.२), किंवा "आरभ्य कर्माणि गुणान्वितानि (श्वे.६.४), अगर "विद्येबरोबरच स्वाध्यायादि कर्में करावीं" (तै.१.९), अशा प्रकारच्या कांहीं थोड्या उल्लेखांखेरीज उपनिषदांतून या कर्मयोगाचें कोठेंच सविस्तर विवेचन केलेलें नाहीं. भगवद्गीता हाच त्यावरील मुख्य प्रमाणभूत ग्रंथ आहे; आणि भारतभूमींतील कर्त्या पुरुषांचीं चरित्रें ज्या भार-

तांत वर्णिलीं आहेत त्यांतच अध्यात्मशास्त्राला धरून कर्मयोगाचीहि उपपत्ति सांगितली जावी हें काव्यदृष्ट्याहि योग्यच आहे. प्रस्थानत्रयींत भगवद्गीतेचा समावेश कां केला याचीहि आतां नीट उपपत्ति लागत्ये. उपनिषदें मूलभूत असलीं तरी तीं अनेक ऋषींनीं सांगितलीं असल्यामुळे त्यांतील विचार संकीर्ण व कांहीं ठिकाणीं दिसण्यांत परस्परविरुद्ध आहेत. म्हणून उपनिषदांबरोबरच त्यांची एकवाक्यता करणाऱ्या वेदान्तसूत्रांचीहि प्रस्थानत्रयींत गणना करणें जरूर होतें. पण उपनिषदें आणि वेदान्तसूत्रें या दोहोंपेक्षां गीतेंत जर कांहीं अधिक नसतें, तर प्रस्थानत्रयींत गीतेचा संग्रह करण्याचें कारण नव्हतें. परंतु उपनिषदांचा ओढा प्रायः संन्यासमार्गाकडे असून त्यांत ज्ञानमार्गाचेंच विशेषतः प्रतिपादन आहे, व भगवद्गीतेंत या ज्ञानाला धरून भक्तियुक्त कर्मयोगाचें समर्थन आहे, असें म्हटलें म्हणजे गीताग्रंथाची अपूर्वता सिद्ध होऊन त्याबरोबरच प्रस्थानत्रयीच्या तिन्ही भागांची सार्थकताहि व्यक्त होत्ये. कारण, वैदिक धर्माच्या प्रमाणभूत ग्रंथांत ज्ञान आणि कर्म (सांख्य व योग) या दोन्ही वैदिक मार्गांचा विचार झाला नसता तर प्रस्थानत्रयी तितकी अपूर्णच राहिली असती. कित्येकांची अशी समजूत आहे कीं, उपनिषदें सामान्यतः निवृत्तिपर असतां गीतेचा प्रवृत्तिपर अर्थ लाविला तर प्रस्थानत्रयीच्या तीन भागांत विरोध उत्पन्न होऊन त्यांच्या प्रामाण्यास धोका येईल. सांख्य म्हणजे संन्यास हा एकच जर खरा वैदिक मोक्षमार्ग असेल, तर ही शंका बरोबर होईल. पण निदानपक्षीं ईशावास्यादि कांहीं उपनिषदांतून तरी कर्मयोगाचा स्पष्ट उल्लेख केलेला आहे हें वर दाखविलें आहे. म्हणून वैदिकधर्मपुरुष केवळ एकहाती म्हणजे संन्यासपर न समजतां त्याला ब्रह्मविद्या हें जरी एकच डोकें आहे तरी सांख्य व कर्मयोग हे मोक्षदृष्टया तुल्यबल असे त्याचे डावे उजवे दोन हात आहेत, असा गीतेप्रमाणें सिद्धान्त केला म्हणजे उपनिषदें व गीता यांचा विरोध रहात नाहीं. किंबहुना उपनिषदांत एका तर गीतेंत दुसऱ्या मार्गाचें समर्थन असल्यामुळें, प्रस्थानत्रयीचे हे दोन्ही भाग दोन हातांप्रमाणें परस्परविरुद्ध न होतां साह्यकारीच होतात असें दिसून येईल. तसेंच गीतेंत फक्त उपनिषदांचेंच प्रतिपादन आहे असें मानिल्यानें, पिष्टपेषणाचें जें वैयर्थ्य गीतेस प्राप्त झालें असतें तेंहि होत नाहीं. असो. गीतेवरील सांप्रदायिक टीकाकारांनीं हा विषय उपेक्षिला असल्यामुळें सांख्य व योग या दोन स्वतंत्र मार्गांचे पुरस्कर्ते आपआपल्या पंथाच्या समर्थनार्थ जीं मुख्य कारणें सांगतात, त्यांतील साम्य व वैषम्य चटकन लक्षांत यावें म्हणून पुढें दिलेल्या जोड कोष्टकांत सदर कारणें एकमेकांच्या समोरासमोर संक्षेपानें दाखल केलीं आहेत. स्मृतिग्रंथांत प्रतिपादिलेली म्हणजे स्मार्त आश्रमव्यवस्था व मूळ भागवतधर्म यांतील मुख्य मुख्य भेद कोणते तेहि यावरून दिसून येतील.—

ब्रह्मविद्या किंवा आत्मज्ञान प्राप्त झाल्यावर

कर्मसंन्यास (सांख्य).	कर्मयोग (योग)
१. मोक्ष आत्मज्ञानानेंच मिळतो, कर्मानें नाहीं. ज्ञानविरहित पण श्रद्धेनें केलेल्या यज्ञयागादिक कर्मांनीं मिळणारें स्वर्गसुख अनित्य होय.	१. मोक्ष आत्मज्ञानानेंच मिळतो, कर्मानें नाहीं. ज्ञानविरहित पण श्रद्धेनें केलेल्या यज्ञयागादि कर्मांनीं मिळणारें स्वर्गसुख अनित्य होय.
२. आत्मज्ञान होण्यास इंद्रियनिग्रहानें बुद्धि स्थिर, निष्काम, विरक्त व सम झाली पाहिजे.	२. आत्मज्ञान होण्यास इंद्रियनिग्रहानें बुद्धि स्थिर, निष्काम विरक्त व सम झाली पाहिजे.
३. म्हणून इंद्रियांच्या विषयाचा पाश तोडून मोकळा हो.	३. म्हणून इंद्रियांचें विषय न सोडितां त्यांतच वैराग्यानें म्हणजे निष्काम बुद्धीनें वागून इंद्रियनिग्रह कसोटीस लाव. निष्काम म्हणजे निष्क्रिय नव्हे.
४. तृष्णामूलक कर्में दुःखमय व बंधक आहेत.	४. दुःख व बंध कशांत आहे याचा नीट विचार केला तर असें दिसून येईल कीं, अचेतन कर्में कोणासहि बांधीत किंवा सोडीत नसून, त्यांच्या ठायीं असणारा कर्त्याच्या मनांतील काम किंवा फलाशा हेंच बंधाचें व दुःखाचें मूळ आहे.
५. म्हणून चित्तशुद्धि होईपर्यंत कर्में केलीं, तरी अखेर सोडून दिलीं पाहिजेत.	५. म्हणून चित्तशुद्धीनंतरहि फलाशा सोडून सर्व कर्में धैर्यानें व उत्साहानें कर. कर्में सोडूं म्हटल्यासहि सुटत नाहींत. सृष्टि म्हणजेच कर्म, त्याला विसावा नाहीं.
६. यज्ञार्थ केलेलीं कर्में बंधक नसल्यामुळें गृहस्थाश्रमांत तीं केल्यास हरकत नाहीं.	६. निष्काम बुद्धीनें किंवा ब्रह्मार्पण विधीनें केलेलीं सर्व कर्में हा एक मोठा 'यज्ञ'च आहे. यासाठीं स्वधर्मविहित सर्व कर्में निष्काम बुद्धीनें केवळ कर्तव्य म्हणून नेहमींच केलीं पाहिजेत.

७. देहाचे धर्म सुटत नसल्यामुळें संन्यास घेतल्यावर पोटासाठीं भिक्षा मागणें गैर नाहीं.

७. पोटासाठीं भिक्षा मागणें तरी कर्मच, व तेंहि 'लाजिरवाणें.' हें कर्म जर करावयाचें तर इतर कर्मेंहि निष्काम बुद्धीनें कां करूं नयेत? शिवाय गृहस्थाश्रम्यांखेरीज भिक्षा तरी कोण घालणार?

८. ज्ञानप्राप्तीनंतर स्वतःचें कर्तव्य शिल्लक रहात नाहीं, व लोकसंग्रह करण्याची जरूर नाहीं.

८. ज्ञानप्राप्तीनंतर स्वतःसाठीं कांहीं प्राप्त करून घेणें राहिलें नसलें, तरी कर्म सुटत नाहीं. यासाठीं जें कांहीं शास्त्रतः प्राप्त होईल तें 'मला नको' अशा निर्मम बुद्धीनें लोकसंग्रहाकडे दृष्टि देऊन करीत जा. लोकसंग्रह कोणासहि सुटत नाहीं. उदाहरणार्थ, भगवंतांचें चरित्र पहा.

९. तथापि अपवाद म्हणून आधिकारी पुरुषांनी ज्ञानोत्तरहि आपले व्यावहारिक अधिकार जनकादिकांप्रमाणें आमरणान्त चालू ठेविण्यास हरकत नाहीं.

९. गुणविभागरूप चातुर्वर्ण्य व्यवस्थेप्रमाणें लहानमोठे अधिकार सर्वांसच जन्मतः प्राप्त होतात; आणि स्वधर्माप्रमाणें प्राप्त झालेले हे अधिकार लोकसंग्रहार्थ सर्वांनींच निःसंग बुद्धीनें आमरणान्त निरपवाद चालविले पाहिजेत. कारण, हें चक्र जगाच्या धारणार्थ परमेश्वरानेंच निर्माण केलेलें आहे.

१०. परंतु कांहीं झालें तरी कर्मत्यागरूपी संन्यासच श्रेष्ठ. इतर आश्रमांचां कर्में चित्तशुद्धीचीं साधनें किंवा पूर्वतयारी असून, ज्ञानाचा व कर्माचा स्वभावतःच विरोध आहे. म्हणून पूर्वाश्रमांत होईल तितक्या लवकर चित्तशुद्धि करून घेऊन ज्ञानोत्तर अखेर कर्मत्यागरूपी संन्याय घे. चित्तशुद्धि जन्मतः किंवा पूर्व वयांत झाली असेल, तर गृहस्थाश्रमाचीं कर्में करीत बसण्याचीहि जरूर नाहीं. कर्माचा स्वरूपतः त्याग करणें हाच खरा संन्यासाश्रम होय.

१० सांसारिक कर्में शास्त्रोक्तरीत्या केल्यानें चित्तशुद्धि होत्ये हें खरें. पण चित्तशुद्धि हा एकच कर्माचा उपयोग आहे असें नाहीं. जगाचा व्यवहार चालण्यासहि कर्माची जरूर आहे. तसेंच काम्य कर्में व ज्ञान यांचा जरी विरोध असला, तरी निष्काम कर्म व ज्ञान यांमध्यें बिलकुल विरोध नाहीं. म्हणून चित्तशुद्धीनंतरहि फलाशेचा त्याग करून चातुर्वर्ण्याचीं सर्व कर्में आमरणान्त निष्काम बुद्धीनें जगाच्या संग्रहार्थ चालूं ठेव. हाच खरा संन्यास होय. कर्माचा स्वरूपतः

	त्याग करणें केव्हांच उचित व शक्यहि नाहीं.
११. कर्मसंन्यास घेतल्यावरहि शमदमादिक धर्म पाळिले पाहिजेत.	११. ज्ञानप्राप्तीनंतर फलशात्यागरूप संन्यास घेऊन शमदमादिक धर्मांखेरीज आत्मोपम्यदृष्टीनें प्राप्त होणारे सर्व धर्म पाळ; आणि या शमानें म्हणजे शांत वृत्तीनेंच शास्त्रतः प्राप्त झालेलीं सर्व कर्में लोकसंग्रहार्थ आमरणान्त करीत जा. निष्काम कर्म सोडूं नको.
१२. हा मार्ग अनादि असून श्रुतिस्मृतिप्रतिपादित आहे.	१२. हा मार्ग अनादि असून श्रुतिस्मृतिप्रतिपादित आहे
१३. शुक-याज्ञवल्क्यादि या मार्गानें गेले.	१३. व्यास-वसिष्ठ-जैगीषव्यादि आणि जनक-श्रीकृष्णादि या मार्गानें गेले.

अखेर मोक्ष.

हे दोन्ही मार्ग किंवा निष्ठा ब्रह्मविद्यामूलक असून दोहोंकडेहि मनाची निष्कामावस्था व शांति एकाच प्रकारची असल्यामुळें, दोन्ही मार्गांनी अखेर एकच मोक्ष प्राप्त होत असतो (गी. ५.५). ज्ञानोत्तर कर्म सोडणें आणि काम्य कर्म सोडून निष्काम कर्म नित्य करीत रहाणें, हाच काय तो यांतील मुख्य भेद आहे.

कर्म सोडणें आणि कर्म करणें याचे वर सांगितलेले दोन्ही मार्ग ज्ञानमूलक म्हणजे ज्ञानोत्तर ज्ञानी पुरुषांनीं स्वीकारिलेले व आचरिलेले होत. पण कर्म सोडणें आणि कर्म करणें या दोन्ही गोष्टी ज्ञान नसतांहि होऊं शकतात. म्हणून या अज्ञानमूलक कर्मांचें व कर्मत्यागाचेंहि येथें थोडें विवेचन करणें जरूर आहे. गीतेच्या अठराव्या अध्यायांत त्यागाचे जे तीन प्रकार सांगितले आहेत त्यांतील बीज हेंच होय. ज्ञान नसतांहि कांहीं लोक केवळ कायक्लेशभयानें कर्में सोडीत असतात. यास गीतेंत 'राजस त्याग' असें म्हटलें आहे (गी. १८.८). तसेंच ज्ञान नसलें तरी नुस्त्या श्रद्धेनेंच कित्येक लोक यज्ञयागादि कर्में करीत असतात. पण कर्में करण्याचा हा मार्ग मोक्षप्रद नसून नुस्ता स्वर्गप्रद आहे असें गीता सांगत आहे (गी. ९.२०). यज्ञयागादि श्रौतधर्म हल्लीं प्रचारांत नसल्यामुळें मीमांसकांच्या या नुस्त्या कर्ममार्गाबद्दलचा

गीतेचा सिद्धान्त सध्यां फारसा उपयोगी नाहीं, अशी कित्येकांची समजूत आहे. पण ती खरी नव्हे. कारण, श्रौत यज्ञयाग बुडाले तरी स्मार्त यज्ञ म्हणजे चातुर्वर्ण्याचीं कर्में अद्याप चालूंच आहेत. म्हणून अज्ञानानें पण श्रद्धेनें यज्ञयागादि काम्य कर्में करणाऱ्या लोकांबद्दल गीतेचा जो सिद्धान्त आहे तो ज्ञानावांचून पण श्रद्धेनें चातुर्वर्ण्यादि कर्में करणाऱ्यांसहि सध्यांच्या स्थितींत पूर्ण लागूं पडतो. जगाच्या व्यवहाराकडे नजर दिली तर अशाच प्रकारच्या म्हणजे शास्त्रांवर श्रद्धा ठेवून नीतीनें आपआपलीं कर्में करणाऱ्या लोकांचाच समाजांत विशेष भरणा असतो असें आढळून येईल. पण त्यांना परमेश्वरस्वरूप पूर्ण कळलेलें नसतें. म्हणून गणितशास्त्रांतील उपपत्ति समजून न घेतां केवळ तोंडच्या हिशेबाच्या चालीवरून गणित करणाऱ्या लोकांप्रमाणें या श्रद्धाळू व कर्मठ लोकांची अवस्था होत असत्ये. सर्व कर्में शास्त्रोक्त विधीनें व श्रद्धेनें केलीं असल्यामुळें तीं बिनचूक होऊन पुण्यप्रद म्हणजे स्वर्गप्रद होतात यांत कांहीं शंका नाहीं. पण ज्ञानाखेरीज मोक्ष मिळणें शक्य नाहीं असा शास्त्राचाच सिद्धान्त असल्याळें, स्वर्गप्राप्तीपेक्षां अधिक महत्त्वाचें कोणतेंच फल या कर्मठ लोकांस मिळणें शक्य नाहीं. यासाठीं स्वर्गसुखाच्याहि पलीकडच्या अमृतत्वाची प्राप्ति ज्यास करून घ्यावयाची असेल—आणि हाच काय तो परमपुरुषार्थ होय—त्यानें प्रथम साधन म्हणून, व पुढें म्हणजे सिद्धावस्थेंत लोकसंग्रहार्थ, मिळून आमरणान्त "सर्वभूतीं एक आत्मा" या ज्ञानयुक्त बुद्धीनें निष्काम कर्म करण्याचा मार्गच स्वीकारिला पाहिजे. आयुष्यक्रमणाच्या सर्व मार्गांपैकीं हा मार्ग उत्तम होय. गीतेला अनुसरून वरील कोष्टकांत या मार्गास कर्मयोग असें म्हटलें आहे; व यासच कर्ममार्ग किंवा प्रवृत्तिमार्ग असें म्हणण्याची कित्येकांची वहिवाट आहे. परंतु कर्ममार्ग किंवा प्रवृत्तिमार्ग या दोन्ही शब्दांनीं ज्ञानविरहित पण श्रद्धेनें कर्में करण्याच्या स्वर्गप्रद मार्गाचाहि सामान्यतः बोध होत असतो. म्हणून ज्ञानविरहित पण श्रद्धायुक्त कर्म, आणि ज्ञानयुक्त निष्काम कर्म या दोहोंचा भेद दाखविण्यास दोन निरनिराळे शब्द योजणें जरूर पडतें; आणि याच कारणास्तव मनुस्मृतींत व भागवतांतहि पहिल्या म्हणजे ज्ञानविरहित कर्मास "प्रवृत्त कर्म" आणि दुसऱ्या म्हणजे ज्ञानयुक्त निष्काम कर्मास 'निवृत्त कर्म' अशीं दोन निरनिराळीं नांवें दिलेलीं आहेत (मनु. १२.८९; भाग. ७.१५.४७). पण हे शब्दहि आमच्या मतें असावे तितके निःसंदिग्ध नाहींत. कारण 'कर्मापासून परावृत्त होणें' असा 'निवृत्ति' शब्दाचा सामान्य अर्थ होतो. ही शंका राहूं नये म्हणून 'निवृत्त' शब्दापुढें 'कर्म' हें विशेषण जोडितात; व तसें केलें म्हणजे निवृत्त या विशेषणाचा कर्मापासून परावृत्त असा अर्थ न होतां निवृत्त कर्म=निष्काम कर्म, असा एकंदर अर्थ निष्पन्न होतो. परंतु कांहीं म्हटलें तरी 'निवृत्त' हा शब्द जोंपर्यंत त्यांत आहे तोंपर्यंत

कर्मत्यागाची कल्पना मनांत आल्याखेरीज रहात नाहीं. यासाठीं ज्ञानयुक्त निष्काम कर्मे करण्याच्या मार्गास 'निवृत्ति किंवा निवृत्त कर्म' न म्हणतां 'कर्मयोग' हें नांव देणें आमच्यामतें उत्तम होय. कारण, कर्माच्या पुढें योग हा शब्द जोडलेला असला म्हणजे 'मोक्षाला आड न येतां कर्मे करण्याची युक्ति' असा त्याचा स्वभावतः अर्थ होऊन, अज्ञानयुक्त कर्माचाहि आपोआप निरास होतो. तथापि गीतेंतील कर्मयोग ज्ञानमूलक आहे हें न विसरतां, यासच कर्ममार्ग किंवा प्रवृत्तिमार्ग म्हणणें कोणास इष्ट वाटत असल्यास तसें करण्यास हरकत नाहीं, व क्वचित् स्थळीं आम्हींहि भाषावैचित्र्यासाठीं हे शब्द गीतेंतील कर्मयोगास अनुलक्षून योजिले आहेत. असो. कर्म करणें किंवा कर्म सोडणें यांचे याप्रमाणें ज्ञानमूलक आणि अज्ञानमूलक असे जे भेद होतात त्यांपैकीं प्रत्येकाबद्दल गीताशास्त्राचा अभिप्राय खालीं लिहिल्याप्रमाणें आहे.

आयुष्यक्रमणाचा मार्ग	प्रत		गति	
१. कामोपभोग हाच पुरुषार्थ मानून अहंकारानें, आसुरी बुद्धीनें, दंभानें किंवा लोभानें केवळ आत्मसुखासाठीं कर्मे करणें, (गी. १६. १६.)—**आसुर** किंवा **राक्षसी मार्ग**.	**अधम**		**नरक**	
१. सर्वभूतीं एक आत्मा याप्रमाणें परमेश्वरस्वरूपाचें यथार्थ ज्ञान नसलें तरी वेदाज्ञेला किंवा शास्त्राज्ञेला अनुसरून श्रद्धेनें व नीतीनें आपआपलीं काम्य कर्मे करणें. (गी. २. ४१-४४ व ९-२०) **केवळ कर्म, त्रयी धर्म**, किंवा **मीमांसक मार्ग**.	**मध्यम** (मीमांसकमतें उत्तम)	जनकानें वर्णिलेल्या तीन निष्ठा.	**स्वर्ग** (मीमांसकमतें मोक्ष)	
१. शास्त्रोक्त निष्काम कर्मांनीं परमेश्वराचें ज्ञान झाल्यावर अखेर वैराग्यानें सर्व कर्मे सोडून केवळ ज्ञानांतच तृप्त होऊन रहाणें, (गी. ५. २.)-**केवळ ज्ञान, सांख्य** किंवा **स्मार्त मार्ग**.	**उत्तम**		**मोक्ष**	गीतेतील दोन निष्ठा.
१. प्रथम चित्तशुद्ध्यर्थ व त्यानें परमेश्वराचें ज्ञान प्राप्त झाल्यावर पुढें केवळ लोकसंग्रहार्थ आमरणान्त भगवंतांप्रमाणें निष्काम कर्मे करीत रहाणें, (गी. ५. २)—**ज्ञानकर्मसमुच्चय, कर्मयोग** किंवा **भागवत मार्ग**	**सर्वोत्तम**		**मोक्ष**	

सारांश, मोक्षप्राप्त्यर्थ जरी कर्माची जरूर नाहीं तरी त्याबरोबरच दुसऱ्या कारणांसाठीं—म्हणजे एक तर अपरिहार्य म्हणून आणि शिवाय जगाच्या धारणपोषणार्थ अवश्य म्हणून—निष्काम बुद्धीनें सदैव सर्व कर्मे करीत रहाणें हा पक्ष गीतेंत सर्वोत्तम म्हणून ठरविला आहे. अथवा "कृतबुद्धिषु कर्तारः कर्तृषु ब्रह्मवादिनः"(मनु. १.९७) या मनुवचनाप्रमाणें कर्तृत्व व ब्रह्मज्ञान यांची जोडच सर्वांत उत्तम, आणि नुस्तें कर्तृत्व किंवा नुस्तें ब्रह्मज्ञान हीं प्रत्येकीं एकदेशीय होत, असा गीतेचा अखेर सिद्धान्त आहे.

वास्तविक म्हटलें म्हणजे हें प्रकरण येथें संपलें. पण गीतेचा सिद्धान्त श्रुतिस्मृतिप्रतिपादित आहे हें दाखविण्यासाठीं वर ठिकठिकाणीं जीं वचनें दिलीं आहेत त्यांबद्दल शेवटीं दोन शब्द सांगणें जरूर आहे. कारण, उपनिषदांवरील सांप्रदायिक भाष्यांमुळें सर्व उपनिषदें संन्यासपर किंवा निवृत्तिपर आहेत अशी पुष्कळांची समजूत झालेली आहे. उपनिषदांतून संन्यासमार्ग मुळींच प्रतिपाद्य नाहीं असें आमचें म्हणणें नाहीं. परब्रह्म एवढेंच काय तें सत्य असा अनुभव आल्यावर "कांहीं ज्ञानी पुरुष पुत्रैषणा, वित्तैषणा, आणि लोकैषणा यांची अपेक्षा न ठेवितां 'आम्हांला संततीचें काय काम? लोक हाच आमचा आत्मा' असें म्हणून भिक्षा मागत आनंदानें हिंडतात," असें बृहदारण्यकोपनिषदांत म्हटलें आहे(४.४.२२).पण हाच पक्ष सर्व ब्रह्मज्ञान्यांनीं स्वीकारिला पाहिजे असा नियम बृहदारण्यकांत कोठेंच दिलेला नाहीं. किंबहुना ज्याला हा उपदेश केला तो जनकराजा ब्रह्मज्ञानाच्या शिखरास पोंचून अमृत झाला होता असें त्याचें वर्णन याच उपनिषदांत केलें आहे. पण त्यानें याज्ञवल्क्याप्रमाणें जग सोडून संन्यास घेतल्याचें कोठेंहि सांगितलेलें नाहीं. म्हणून जनकाचा निष्काम कर्ममार्ग व याज्ञवल्क्याचा कर्मसंन्यासमार्ग हे दोन्ही बृहदारण्यकोपनिषदास विकल्पानें संमत आहेत असें स्पष्ट होतें; आणि वेदान्तसूत्रकारांनींहि तेंच अनुमान केलेलें आहे(वे.सू. ३.४.१५).कठोपनिषत् यापेक्षांहि पुढें गेलेलें असून त्यांत आमच्या मतें निष्काम कर्मयोगच प्रतिपाद्य आहे हें मागें पांचव्या प्रकरणांत आम्ही दाखविलें आहे. छांदोग्योपनिषदांत(८.१५.१)हाच अर्थ प्रतिपाद्य असून शेवटीं "गुरूपाशीं अध्ययन करून नंतर कुटुंबांत राहून धर्मानें वागणारा ज्ञानी पुरुष ब्रह्मलोकाप्रत जातो, पुनः परत येत नाहीं," असें स्वच्छ म्हटलें आहे; आणि तैत्तिरीय व श्वेताश्वतर या उपनिषदांतील याच अर्थाचीं वाक्यें वर दिलेलीं आहेत(तै.१.९व श्वे.६.४). शिवाय उपनिषदांतून ज्यांनीं ज्यांनीं दुसऱ्यांस ब्रह्मज्ञानाचा उपदेश केला आहे ते अगर ब्रह्मज्ञान प्राप्त झालेले त्यांचे शिष्य यांपैकी याज्ञवल्क्यासारख्या एखाददुसऱ्या पुरुषाखेरीज कोणीहि कर्मत्यागरूप संन्यास घेतल्याचें आढळून येत नाहीं. उलट ते गृहस्थाश्रमीच होते असें त्यांच्या वर्णनावरून दिसून येतें. म्हणून सर्वच उपनिषदें संन्यासपर न मानितां कांहींमध्यें संन्यास व कर्मयोग यांचा विकल्प, व कांहींमध्यें फक्त

ज्ञानकर्मसमुच्चय प्रतिपादिलेला आहे, असें म्हणावें लागतें. परंतु उपनिषदांवरील सांप्रदायिक भाष्यांतून हे भेद न दाखवितां सर्व उपनिषदें केवळ एकच अर्थ—विशेषतः संन्यास–प्रतिपादन करणारीं आहेत असें सांगण्यांत येत असतें. सारांश, सांप्रदायिक टीकाकारांच्या हातांत गीतेची व उपनिषदांचीहि एकच अवस्था झालेली आहे; म्हणजे गीतेंतील कांहीं श्लोकांप्रमाणें उपनिषदांतील कांहीं मंत्रांचीहि या भाष्यकारांस ओढाताण करावी लागली आहे. उदाहरणार्थ, ईशावास्योपनिषत् घ्या. हें उपनिषत् जरी लहान म्हणजे फक्त अठरा श्लोकांचें आहे, तरी याची योग्यता इतर उपनिषदांपेक्षां अधिक समजतात. कारण, हें उपनिषत् खुद्द वाजसनेयिसंहितेंतच सांगितलें असून, इतर उपनिषदें आरण्यक ग्रंथांत सांगितलेलीं आहेत; आणि संहितेपेक्षां ब्राह्मणें आणि ब्राह्मणांपेक्षांहि आरण्यक ग्रंथ उत्तरोत्तर कमी प्रमाण होत, ही गोष्ट सर्वमान्य आहे. हें ईशावास्योपनिषत् सबंध म्हणजे अव्वलपासून अखेरपर्यंत ज्ञानकर्मसमुच्चयात्मक आहे. याच्या पहिल्या मंत्रांत (श्लोकांत) "जगांत जें कांहीं आहे तें ईशावास्य म्हणजे परमेश्वराधिष्ठित समजावें" असें सांगून दुसऱ्याच मंत्रांत "यावज्जीव शंभर वर्षें निष्काम कर्में करीत राहूनच जगण्याची इच्छा धरावी" असें स्वच्छ विधान केलें आहे. वेदान्तसूत्रांत कर्मयोगाचें विवेचन करण्याची जेव्हां वेळ आली तेव्हां आणि इतर ग्रंथांतहि ईशावस्यांतील हेंच वचन ज्ञानकर्मसमुच्चयपक्षाचें समर्थक म्हणून दिलेलें असतें. पण ईशावास्योपनिषत् एवढ्यानें पुरें होत नाहीं. दुसऱ्या मंत्रांत केलेल्या या विधानाचें समर्थन करण्यासाठीं पुढें 'अविद्या' म्हणजे कर्म आणि 'विद्या' म्हणजे ज्ञान यांच्या विवेचनास आरंभ करून, नवव्या मंत्रांत "नुस्ती अविद्या म्हणजे कर्म सेवन करणारे पुरुष अंधकारांत शिरतात, आणि नुस्त्या विद्येंत म्हणजे ब्रह्मज्ञानांत गढून जाणारे पुरुष जास्त अंधकारांत पडतात," असें म्हटलें आहे. नुस्ती अविद्या (कर्म) आणि नुस्ती विद्या (ज्ञान) यांचा प्रत्येकीं याप्रमाणें कमीपणा दाखविल्यावर, अकराव्या मंत्रांत खालीं लिहिल्याप्रमाणे 'विद्या' व 'अविद्या' या दोहोंच्या समुच्चयाची, अवश्यकता या उपनिषदांत वर्णिली आहे.

विद्यां चाऽविद्यां च यस्तद्वेदोभयं सह ।
अविद्यया मृत्युं तीर्त्वा विद्ययाऽमृतमश्नुते ॥

"विद्या (ज्ञान) आणि अविद्या (कर्म) हीं दोन्ही **एकमेकांसह वर्तमान** ज्यानें जाणिली, तो अविद्येनें म्हणजे कर्मांनीं मृत्यु म्हणजे नाशवंत मायासृष्टीचा प्रपंच (चांगल्या रीतीनें) तरून जाऊन, विद्येनें म्हणजे ब्रह्मज्ञानानें अमृतत्व प्राप्त करून घेतो,"—असा या मंत्राचा स्पष्ट व सरळ अर्थ आहे; व तोच अर्थ विद्येस 'संभूति' म्हणजे जगाचें आदिकारण आणि त्याहून भिन्न जी अविद्या तिला 'असंभूति' किंवा

'विनाश' अशीं दुसरीं नांवें देऊन याच्या पुढल्या तीन मंत्रांत पुनः वर्णिला आहे (ईश. १२–१४). यावरून एकंदर ईशावास्योपनिषत् विद्या आणि अविद्या यांचा एककालीन (उभयं सह) समुच्चय प्रतिपादन करणारें आहे असें व्यक्त होतें. वरील मंत्रांत विद्या आणि अविद्या या शब्दांप्रमाणेंच मृत्यु आणि अमृत हे शब्द परस्पर-प्रतियोगी आहेत. पैकीं अमृत म्हणजे अविनाशी ब्रह्म हा अर्थ उघड असून तद्विरुद्ध मृत्यु या शब्दानें नाशवंत मृत्युलोक अगर इहलोकींचा संसार असा अर्थ निष्पन्न होतो; आणि याच अर्थी हे दोन्ही शब्द ऋग्वेदाच्या नासदीय सूक्तांत आलेले आहेत (ऋ. १०.१२९.२). विद्यादि शब्दांचे हे सरळ अर्थ घेऊन म्हणजे विद्या=ज्ञान, अविद्या=कर्म, अमृत=ब्रह्म आणि मृत्यु=मृत्युलोक असें समजून ईशावास्यांतील वर दिलेल्या अकराव्या मंत्राचा अर्थ करूं लागलें म्हणजे प्रथमतः असें नजरेस येईल कीं, या मंत्राच्या पहिल्या चरणांत विद्या आणि अविद्या यांचा एककालीन समुच्चय वर्णिला असून, तेंच विधान दृढ करण्यास दुसऱ्या चरणांत या दोहोंपैकीं प्रत्येकाचें फल काय हें निरानिराळें सांगितलें आहे. ईशावास्योपनिषदास हीं दोन्ही फलें इष्ट आहेत, व म्हणूनच ज्ञान व कर्म या दोहोंचाहि एककालीन समुच्चय या उपनिषदांत प्रतिपादिला आहे. मृत्युलोकींचा प्रपंच नीट चालविणें किंवा त्यांतून चांगल्या रीतीनें पार पडणें यास गीतेंत 'लोकसंग्रह' असें नांव दिलेलें आहे. मोक्ष मिळविणें हें मनुष्याचें कर्तव्य खरें, पण त्याबरोबरच त्यानें लोकसंग्रह करणेंहि अवश्य असल्यामुळें ज्ञानी पुरुषानें हें लोकसंग्रहकारक कर्म सोडूं नये असा गीतेचा सिद्धान्त आहे; आणि हाच सिद्धान्त शब्दभेदानें "अविद्यया मृत्युं तीर्त्वा विद्ययाऽमृतमश्नुते" या वरील मंत्रांत आलेला आहे. सारांश, गीता उपनिषदांना धरून आहे, इतकेंच नव्हे, तर ईशावास्योपानिषदांत स्पष्टपणें वर्णिलेला अर्थच गीतेंत सविस्तर प्रतिपादिला आहे असें यावरून दिसून येईल. ईशावास्योपनिषत् ज्या वाजसनेयिसंहितेंत आहे त्याच वाजसनेयिसंहितेचा शतपथब्राह्मण हा भाग आहे; व या शतपथब्राह्मणाच्या आरण्यकांत बृहदारण्यकोपनिषत् आलेलें असून त्यांत "नुस्त्या विद्येंत म्हणजे ब्रह्मज्ञानांत गढून जाणारे पुरुष जास्त अंधकारांत शिरतात" हा ईशावास्याचा नववा मंत्र अक्षरशः घेतलेला आहे. (बृ.४.४.१०). या बृहदारण्यकोपनिषदांतच जनकाची कथा आहे; आणि त्याच जनकाचा दृष्टान्त कर्मयोगसमर्थनार्थ भगवंतांनीं गीतेंत घेतलेला आहे (गी. ३.२०). यावरून ईशावास्याचा आणि भगवद्गीतेंतील कर्मयोगाचा जो संबंध आम्हीं वर दाखविला आहे तोच अधिक दृढ व निःसंशय सिद्ध होतो.

परंतु यच्चयावत् सर्व उपनिषदांतून मोक्षप्राप्तीचा एकच मार्ग प्रतिपाद्य आहे आणि तोहि वैराग्याचा किंवा संन्यासाचा होय, उपनिषदांतून दोन मार्ग प्रतिपा-

दिलें जाणें शक्य नाहीं, असा ज्यांचा सांप्रदायिक सिद्धान्त आहे, त्यांस ईशावास्योपनिषदांतील स्पष्टार्थक मंत्रांचाहि ओढाताणीनें कसा तरी निराळा अर्थ लावणें भाग पडतें. नाहींपेक्षां हे मंत्र त्यांच्या संप्रदायास प्रतिकूल होतात; व तसें होणें त्यास इष्ट नसतें. याचसाठीं अकराव्या मंत्रावर व्याख्यान करितांना शांकरभाष्यांत 'विद्या' या शब्दाचा अर्थ ज्ञान असा न करितां उपासना असा केलेला आहे. विद्या या शब्दाचा अर्थ उपासना होत नाहीं असें नाहीं. शांडिल्यविद्या वगैरे ठिकाणीं त्याचा उपासना हाच अर्थ विवक्षित आहे. पण तो मुख्यार्थ नव्हे. श्रीशंकराचार्यांच्या लक्षांत ही गोष्ट आली नसावी किंवा नव्हती असें नाहीं; किंबहुना न येणें शक्यहि नव्हतें "विद्यया विंदतेऽमृतम्" (केन.२.१२), किंवा "प्राणस्याध्यात्मं विज्ञायामृतमश्नुते" (प्रश्न.३.१२), अशीं दुसऱ्या उपनिषदांतूनहि वचनें आहेत. आणि मैत्र्युपनिषदाच्या सातव्या प्रपाठकांत 'विद्यां चाविद्यां च'इ० वर दिलेला ईशावास्याचा अकरावा मंत्रच अक्षरशः घेतलेला असून त्याला लागूनच त्याच्या पूर्वी कठ.२.४ व पुढें कठ.२.५ हे मंत्र दिलेले आहेत. म्हणजे हे तिन्ही मंत्र एके ठिकाणीं एकामागून एक दिलेले असून मधला मंत्र ईशावास्यांतला आहे; व तिहींतहि 'विद्या' हा शब्द आहे. म्हणून कठोपनिषदांत विद्या या शब्दाचा जो अर्थ आहे तोच म्हणजे ज्ञान हा अर्थ ईशावास्यांतहि घेतला पाहिजे, असा मैत्र्युपनिषदाचा अभिप्राय असल्याचें उघड होतें. पण ईशावास्यावरील शांकरभाष्यांत असें म्हटलें आहे कीं, "विद्या म्हणजे आत्मज्ञान आणि अमृत म्हणजे मोक्ष असे जे या शब्दांचे अर्थ तेच जर ईशावास्याच्या अकराव्या मंत्रांत घेतले तर ज्ञान (विद्या) आणि कर्म (अविद्या) यांचा समुच्चय या उपनिषदांत वर्णिला आहे असें म्हणावें लागेल; आणि हा समुच्चय ज्या अर्थी न्यायतः युक्त नाहीं त्या अर्थी विद्या म्हणजे देवतोपासना आणि अमृत म्हणजे देवलोक हे गौण अर्थच या ठिकाणीं घेतले पाहिजेत." सारांश, "ज्ञान झाल्यावर संन्यास घ्यावा, कर्मे करूं नयेत; कारण, ज्ञान व कर्म यांचा समुच्चय केव्हांहि न्याय्य नाहीं;" असा जो शांकरसंप्रदायाचा मुख्य सिद्धान्त त्याच्या विरुद्ध ईशावास्यांतील मंत्र जाऊं नये एतदर्थ विद्या शब्दाचा गौणार्थ स्वीकारून सर्व श्रुतिवचनांची आपल्या संप्रदायानुरूप एकवाक्यता करण्यासाठीं शांकरभाष्यांत ईशावास्याच्या अकराव्या मंत्राचा वर लिहिल्याप्रमाणें अर्थ केला आहे, असें उघड होतें; आणि सांप्रदायिकदृष्ट्या पाहिलें तर हे अर्थ महत्त्वाचेच नव्हेत तर अवश्यकहि आहेत. पण सर्व उपनिषदांतून एकच अर्थ प्रतिपादिला असला पाहिजे, दोन मार्ग श्रुतिप्रतिपादित असणें शक्य नाहीं, हा मूलसिद्धान्तच ज्यांस मान्य नाहीं, त्यांस वरील मंत्रांत विद्या व अमृत या शब्दांचे अर्थ फिरविण्याचें कांहीं कारण रहात नाहीं. परब्रह्म 'एकमेवाद्वितीयं' आहे हें

तत्त्व मान्य केलें तरी त्याचें ज्ञान होण्याचे उपाय एकाहून अधिक असूं नयेत, असें सिद्ध होत नाहीं. एकाच माडीवर जाण्यास दोन जिने किंवा एका गांवास जाण्यास दोन वाटा ज्याप्रमाणें असूं शकतात, तद्वतच मोक्षप्राप्तीच्या उपायांची म्हणजे निष्ठांची गोष्ट आहे; आणि याच अभिप्रायानें "लोकेऽस्मिन् द्विविधा निष्ठा" असें भगवद्गीतेंत स्वच्छ म्हटलें आहे. निष्ठा दोन असणें संभवनीय म्हटल्यावर कांहीं उपनिषदांतून केवळ ज्ञाननिष्ठेचें तर कांहीं उपनिषदांतून ज्ञानकर्मसमुच्चयनिष्ठेचें वर्णन येणें अशक्य नाहीं. अर्थात् ज्ञाननिष्ठेला विरोध येतो म्हणून ईशावास्योपनिषदांतील शब्दाचा सरळ, साहजिक व स्पष्ट अर्थ सोडण्याचेंहि कांहीं कारण रहात नाहीं. श्रीमच्छंकराचार्य यांचा कटाक्ष सरळ अर्थापेक्षां संन्यासनिष्ठापर एकवाक्यतेकडे विशेष होता, असें म्हणण्यास दुसरेंहि एक कारण आहे. तैत्तिरीय उपनिषदाच्या शांकरभाष्यांत (तै. २. ११) "अविद्यया मृत्युं तीर्त्वा विद्ययाऽमृतमश्नुते" एवढाच ईशावास्यमंत्रांतील भाग दिला असून, त्याच्या जोडीला "तपसा कल्मषं हंति विद्ययाऽमृतमश्नुते" हें मनुवचन (मनु. १२. १०४) दाखल केलें आहे; आणि या दोन्ही वचनांत 'विद्या' शब्दाचा एकच, म्हणजे ब्रह्मज्ञान हा मुख्यार्थच, आचार्यांनीं स्वीकारिला आहे. पण आचार्यांचें या ठिकाणी असें म्हणणें आहे कीं, "तीर्त्वा=तरून जाऊन" या पदावरून मृत्युलोक तरून जाण्याची क्रिया प्रथम पुरी झाल्यावर मागाहून (एककालीं नव्हे) विद्येनें अमृतत्व प्राप्त होण्याची क्रिया घडत्ये. पण हा अर्थ "उभयं सह" या पूर्वार्धांतील शब्दांस विरुद्ध पडतो हें सांगावयास नको; आणि प्रायः याच कारणास्तव ईशावास्यांतील शांकरभाष्यांत हा अर्थ सोडून दिला असावा असें दिसतें. कसेंहि असो; ईशावास्यांतील अकराव्या मंत्राचें शांकरभाष्यांत निराळें व्याख्यान करण्याचें कारण काय हें यावरून व्यक्त होतें. हें कारण सांप्रदायिक आहे; आणि भाष्यकारांची सांप्रदायिक दृष्टि न पत्करणाऱ्यांस सदर भाष्यांतलि हें व्याख्यान मान्य होईल असें नाही. श्रीमच्छंकराचार्यासारख्या अलौकिक ज्ञानी पुरुषानें प्रतिपादिलेले अर्थ सोडून देण्याचा प्रसंग टळेल तितका चांगला, ही गोष्ट आम्हांसहि कबूल आहे. पण सांप्रदायिकदृष्टि सोडिल्यावर हे प्रसंग यावयाचेच; आणि याचमुळें आमच्यापूर्वींहि ईशावास्यांतील मंत्राचे अर्थ शांकरभाष्याहून निराळ्या प्रकारें म्हणजे आम्ही म्हणतों त्याप्रमाणेंच इतर भाष्यकारांनीं लाविलेले आहेत. उदाहरणार्थ, वाजसनेयिसंहितेवर व अर्थात् ईशावास्योपनिषदावर उवटाचार्यांचें जें भाष्य आहे त्यांत "विद्यां चाविद्यां च" या मंत्राचें व्याख्यान करितांना "विद्या म्हणजे आत्मज्ञान व अविद्या म्हणजे कर्म या दोहोंच्या एकीकरणानेंच अमृत म्हणजे मोक्ष मिळतो" असा अर्थ दिला आहे; व अनंताचार्यांनी या उपनिषदावरील आपल्या भाष्यांत हाच ज्ञानकर्मसमुच्चयात्मक

अर्थ स्वीकारून अखेर "या मंत्रांतील सिद्धान्त व 'यत्सांख्यैः प्राप्यते स्थानं तद्योगैरपि गम्यते' (गी. ५.५) या गीतावचनांतील अर्थ एकच असून गीतेच्या या श्लोकांत 'सांख्य' व 'योग' हे शब्द अनुक्रमें 'ज्ञान' व 'कर्म' यांचे वाचक होत," असें स्वच्छ लिहिलें आहे.* तसेंच याज्ञवल्क्यस्मृतीवरील (या. ३.५७ व २०५) आपल्या टीकेंत अपरार्कदेवांनींहि ईशावास्याचा अकरावा मंत्र देऊन त्याचा अनंताचार्यांप्रमाणें ज्ञानकर्मसमुच्चयात्मक अर्थ लाविला आहे. यावरून आम्हीं आज नव्यानेंच ईशावास्योपनिषदांतील मंत्राचा शांकरभाष्याहून भिन्न अर्थ करीत नाही असें वाचकांच्या लक्षांत येईल.

खुद्द ईशावास्योपनिषदांतील मंत्रासंबंधानें हा विचार झाला. आतां शांकरभाष्यांत "तपसा कल्मषं हंति विद्ययाऽमृतमश्नुते" असें जें मनुवचन दिलें आहे त्याचा थोडा विचार करूं. मनुस्मृतीच्या बाराव्या अध्यायांत हा श्लोक १०४ वा असून तें प्रकरण वैदिककर्मयोगाचें आहे, असें मनु. १२.८६ वरून दिसून येईल. कर्मयोगाचें हें विवेचन चालूं असतां—

तपो विद्या च विप्रस्य निःश्रेयसकरं परम् ।
तपसा कल्मषं हंति विद्ययाऽमृतमश्नुते ॥

"तप आणि (च) विद्या ही (अर्थात् दोन्ही) ब्राह्मणाला उत्तम मोक्षप्रद आहेत," असें पहिल्या चरणांत सांगून त्यांपैकीं प्रत्येकाचा उपयोग काय हें दाखविण्यासाठीं "तपानें दोष नाहीसे होऊन विद्येनें अमृत म्हणजे मोक्ष मिळतो" असें दुसऱ्या चरणांत म्हटलें आहे. यावरून ज्ञानकर्मसमुच्चयच या ठिकाणीं मनूला अभिप्रेत असून ईशावास्याच्या अकराव्या मंत्रांतलाच अर्थ मनूनें या श्लोकांत वर्णिला आहे असें उघड होतें. हाच अर्थ हारीतस्मृतींतील वचनावरूनहि अधिक दृढ होतो. ही हारीतस्मृति स्वतंत्रपणें उपलब्ध असून शिवाय नृसिंहपुराणांतहि (नृ.पु.५७–६१) आलेली आहे. या नृसिंहपुराणांत (६१.९—११) आणि हारीतस्मृतींत (७.९–११) ज्ञानकर्मसमुच्चयासंबंधानें खालीं लिहिलेले श्लोक आहेत—

---

*ईशावास्योपनिषदावरील हीं सर्व भाष्यें पुणें येथील आनंदाश्रमांत छापिलेल्या ईशावास्योपनिषदाच्या प्रतींत दिलीं असून याज्ञवल्क्यस्मृतीवरील अपरार्काची टीकाहि आनंदाश्रमांतच वेगळी छापिलेली आहे. प्रो. मॅक्समुलर यांनीं उपनिषदांचीं जीं भाषांतरें केलीं आहेत त्यांत ईशावास्याचें भाषांतर शांकरभाष्याला धरून केलेलें नाहीं. याचीं कारणें त्यांनीं आपल्या भाषांतराच्या अखेर दिलीं आहेत (Sacred Books of the East Series, Vol. 1, pp. 314-320). अनंताचार्यांचें भाष्य मॅक्समुलरसाहेबास उपलब्ध झालें नव्हतें; आणि शांकरभाष्यांत निराळे अर्थ कां केले आहेत, यांतील मर्महि मॅक्समुलरसाहेबांच्या लक्षांत आलेलें दिसत नाहीं.

यथाश्वा रथहीनाश्च रथश्चाश्वैर्विना यथा ।
एवं तपश्च विद्या च उभावपि तपस्विनः ॥
यथान्नं मधुसंयुक्तं मधु चान्नेन संयुतम् ।
एवं तपश्च विद्या च संयुक्तं भेषजं महत् ॥
द्वाभ्यामेव हि पक्षाभ्यां यथा वै पक्षिणां गतिः ।
तथैव ज्ञानकर्मभ्यां प्राप्यते ब्रह्म शाश्वतम् ॥

"ज्याप्रमाणें रथावांचून घोडे आणि घोड्यांवांचून रथ (चालत नाहींत) त्याप्रमाणें तपस्व्याचें तप व विद्या या दोहोंचीहि स्थिति आहे. ज्याप्रमाणें अन्न मधानें संयुक्त, आणि मध अन्नानें संयुक्त, त्याप्रमाणें तप आणि विद्या हीं (दोन्ही) संयुक्त झालीं म्हणजे एक मोठें औषध होतें. ज्याप्रमाणें पक्ष्यांची गति दोन्ही पंखांच्या योगानेंच होत्ये त्याचप्रमाणें ज्ञान आणि कर्म या दोहोंनीं शाश्वत ब्रह्म प्राप्त होतें." हारीतस्मृतींतलीं हीं वचनें वृद्धात्रेयस्मृतीच्या दुसऱ्या अध्यायांतहि सांपडतात. या वचनांवरून व विशेषतः त्यांतील दृष्टान्तांवरून मनुस्मृतीच्या वचनाचा काय अर्थ लाविला पाहिजे हें उघड होतें. चातुर्वर्ण्याच्या कर्मांचा तप या शब्दांतच मनु समावेश करितो हें पूर्वींच सांगितलें आहे (मनु. ११.२३६); आणि तैत्तिरीयोपनिषदांत "तप व स्वाध्यायप्रवचन" इत्यादिकांचें जें आचरण करण्यास सांगितलें आहे (तै. १.९) तेंहि ज्ञानकर्मसमुच्चयपक्ष स्वीकारूनच सांगितलें आहे, असें आतां दिसून येईल. समग्र योगवासिष्ठ ग्रंथाचें तात्पर्यहि हेंच होय. कारण या ग्रंथाच्या आरंभीं केवळ ज्ञानानें, केवळ कर्मानें, किंवा दोहोंच्या समुच्चयानें मोक्ष मिळतो याचा निर्णय मला सांगा, असा सुतीक्ष्णानें प्रश्न विचारिला आहे; व त्यास उत्तर देतांना हारीतस्मृतींतील पक्ष्याच्या पंखांचा दृष्टान्त घेऊन "आकाशांत पक्ष्याची गति ज्याप्रमाणें दोन्ही पंखांनींच होत्ये त्याप्रमाणे ज्ञान व कर्म या दोहोंनीं मोक्ष मिळतो, केवळ एकानेंच ही सिद्धि मिळत नाहीं," असें प्रथम विधान केल्यावर पुढें तो अर्थ सविस्तर सिद्ध करून दाखविण्यासाठीं सर्व योगवासिष्ठ ग्रंथ सांगितला आहे (यो. १.१.६–९). तसेंच मुख्य कथेंत वासिष्ठांनीं रामास "जीवन्मुक्ताप्रमाणें बुद्धि शुद्ध ठेवून तूं सर्व व्यवहार कर" (यो. ५.१८.१७–२६), किंवा "कर्में सोडणें आमरणान्त युक्त नसल्यामुळें (यो. ६. उ. २.४२), स्वधर्माप्रमाणें प्राप्त झालेलें राज्य पालन करण्याचें काम कर" (यो. ५.५.५४ व ६ उ. २१३.५०), असा ठिकठिकाणीं पुनः पुनः उपदेश केलेला असून, ग्रंथांचा उपसंहार आणि रामचंद्रांनीं पुढें केलेली कृतिहि त्याचप्रमाणें आहे. पण योगवासिष्ठावरील टीकाकार संन्यासमार्गीय पडल्यामुळें, पक्ष्याच्या दोन पंखांची उपमा स्पष्ट असतांहि ज्ञान व कर्म हीं दोन्ही युगपत् म्हणजे एकाकालीं विहित नाहींत, असा त्यानें अखेर आपल्याच पदरचा शेरा दिला आहे.

परंतु हा अर्थ ओढाताणीचा, क्लिष्ट व सांप्रदायिक आहे हें टीकेवांचून मूळ ग्रंथ सरळ वाचिल्यास कोणाच्याहि लक्षांत येईल. योगवासिष्ठासारखाच मद्रास इलाख्यांत गुरुज्ञानवासिष्ठ-तत्त्वसारायण म्हणून एक ग्रंथ प्रसिद्ध असून त्याचे ज्ञानकांड, उपासनाकांड व कर्मकांड असे तीन भाग आहेत. हा ग्रंथ जितका जुना म्हणतात तितका तो दिसत नाहीं, हे आम्हीं पूर्वी सांगितलें आहे. पण तो जरी प्राचीन नसला तरी ज्ञानकर्मसमुच्चयपक्षच त्यांत प्रतिपाद्य असल्यामुळें त्याचा या ठिकाणीं उल्लेख करणें अवश्य आहे. यांतील वेदान्त अद्वैती असून निष्काम कर्मावर याचा विशेष कटाक्ष असल्यामुळें यांतील संप्रदाय श्रीशंकराचार्यांच्या संप्रदायाहून भिन्न व स्वतंत्र आहे असें म्हण्यास हरकत नाहीं. या संप्रदायास मद्रासेकडे 'अनुभवाद्वैत' असें नांव आहे; व वस्तुतः पाहिलें तर गीतेंतील कर्मयोगाची ही एक नक्कल आहे, असें दिसून येईल. तथापि केवळ भगद्गीतेच्याच आधारें हा संप्रदाय सिद्ध न करितां, एकंदर १०८ उपनिषदांवरूनहि तोच अर्थ सिद्ध होतो असें यांत म्हटले असून, रामगीता व सूर्यगीता अशा दोन नव्या गीताहि यांत दिलेल्या आहेत. अद्वैत मत स्वीकारणें म्हणजे कर्मसंन्यापक्ष स्वीकारिलाच पाहिजे अशी जी कित्येकांची समजूत आहे ती या ग्रंथावरून दूर होईल. तसेंच जो निष्काम कर्मयोग संहिता, ब्राह्मणें, उपनिषदें, धर्मसूत्रें, मनु-याज्ञवल्क्यस्मृति, महाभारत, भगवद्गीता, योगवासिष्ठ, व अखेर तत्त्वसारायण वगैरे ग्रंथांत प्रतिपादिला आहे, तो श्रुतिस्मृतिप्रातिपादित नाहीं, आणि केवळ संन्यासमार्गच काय तो श्रुतिस्मृतिप्रतिपादित होय, असें म्हणणेंहि सर्वांशीं निर्मूल होय हें वर दिलेल्या आधारांवरून आतां स्पष्ट होईल.

असो; मृत्युलोकींचे व्यवहार चालण्यास किंवा लोकसंग्रहार्थ यथाधिकार निष्काम कर्म, आणि मोक्षप्राप्त्यर्थ ज्ञान, या दोहोंचा एककालीन समुच्चय, अगर महाराष्ट्रकवि शिवदिनकेसरी यानें वर्णिल्याप्रमाणें—

प्रपंच साधुनि परमार्थाचा लाहो ज्यानें केला।
तो नर भला भला रे भला भला ॥

हाच अर्थ गीतेंत प्रतिपाद्य असून, हा कर्मयोगाचा मार्ग प्राचीन काळापासून चालत आलेला आहे, जनकादिकांनीं आचरिलेला आहे, व भगवंतांनीं त्याचा अधिक प्रसार व पुनरुज्जीवन केल्यामुळें त्यासच भागवत धर्म असें म्हणतात, इत्यादि गोष्टी याप्रमाणें सिद्ध झाल्यावर, या मार्गांतील ज्ञानी पुरुष आपला परमार्थयुक्त प्रपंच कोणत्या रीतीनें चालवितात हें पहाणेंहि लोकसंग्रहदृष्ट्या अवश्य आहे. परंतु चालू प्रकरण बरेंच लांबलें असल्यामुळें त्याचें स्पष्टीकरण आतां पुढील प्रकरणांत करूं.

प्रकरण १२ वें

सिद्धावस्था व व्यवहार.

सर्वेषा यः सुहृन्नित्यं सर्वेषां च हिते रतः ।
कर्मणा मनसा वाचा स धर्म वेद जाजले ॥*

महाभारत, शांति. २६१.९.

ब्रह्मज्ञान होऊन बुद्धि अत्यंत सम व निष्काम झाल्यावर मनुष्याचें पुढें कांहींच कर्तव्य शिल्लक रहात नाहीं, व त्यामुळें क्षणभंगुर संसारांतील दुःखमय व शुष्क व्यवहार ज्ञानी पुरुषानें विरक्त बुद्धीनें अजीबात सोडून दिले पाहिजेत, असें ज्या मार्गाचें मत आहे, त्यांतील पंडितांस कर्मयोग किंवा गृहस्थाश्रमांतील वर्तन हें एक विचारार्ह शास्त्र आहे असें वाटणें कधींच शक्य नाहीं. संन्यास घेण्यासहि पूर्वी चित्तशुद्धि होऊन ज्ञानप्राप्ति व्हावी लागत्ये, म्हणून संसार करावयाचा तोहि जेणें करून चित्तवृत्ति शुद्ध म्हणजे सात्त्विक बनेल अशा धर्मानेंच केला पाहिजे, हें त्यांस कबूल आहे. पण केव्हांहि झालें तरी संसारांतच नित्य रहाणें हा वेडेपणा असून प्रत्येक मनुष्यानें होईल तितक्या लवकर संन्यास घेणें हेंच त्याचें या जगांतील परम कर्तव्य मानिलें, म्हणजे कर्मयोगाचें स्वतंत्र महत्त्व रहात नाहीं; आणि त्यामुळें संसार कसा करावा याचा फारच झालें तर, प्रसंगोपात्त त्रुटित विचार करून मन्वादि शास्त्रकारांनीं वर्णिलेल्या चार आश्रमरूपी जिन्यानें चढत चढत लवकर संन्यासाश्रमाच्या शेवटच्या पायरीस पोंचा, यापेक्षां गार्हस्थधर्मातील कर्माकर्मविवेचनरूपी कुंकवाच्या जास्त उठाठेवींत संन्यासमार्गातील पंडित कधींहि पडत नाहींत. कलियुगांतील संन्यासमार्गाचे पुरस्कर्ते श्रीशंकराचार्य यांच्या गीतेवरील भाष्यांत गीतेमधल्या कर्मपर वचनांची उपेक्षा करून, अगर तीं केवळ प्रशंसापर (अर्थवादपर) आहेत असें कल्पून कर्मसंन्यासधर्मच सर्व गीतेंत प्रतिपाद्य होय असा जो गीतेचा फलितार्थ अखेर काढिला आहे, किंवा दुसऱ्या कित्येक टीकाकारांनीं निवृत्तिपर म्हणजे निव्वळ भक्ति अगर पातंजल योग या मोक्षमार्गाचाच भगवंतांनीं रणभूमीवर अर्जुनास उपदेश केलेला आहे, असें आपआपल्या संप्रदायाप्रमाणें गीतेचें जें रहस्य वर्णिलें आहे, त्याचें कारणहि हेंच आहे. संन्यासमार्गातील अध्यात्मज्ञान

---

* "कर्मांनीं, मनानें व वाचेनें सर्वांच्या हितांत गढलेला व सर्वांचा जो नित्य स्नेही त्यालाच हे जाजले ! धर्म कळला (म्हणावयाचा)."

निर्दोष असून तद्द्वारा प्राप्त होणारी साम्यबुद्धि किंवा निष्कामावस्था ही गीतेसहि ग्राह्य व संमत आहे यांत कांहीं शंका नाहीं. तथापि मोक्षप्राप्ति होण्यास शेवटीं कर्मांचा अजीबात त्यागच केला पाहिजे हें कर्माबद्दलचें संन्यासमार्गाचें मत गीतेस ग्राह्य नसून ब्रह्मज्ञानानें प्राप्त होणाऱ्या वैराग्यानें व समतेनेंच ज्ञानी पुरुषानें ज्ञानोत्तरहि सर्व व्यवहार केले पाहिजेत, असा गीतेचा विशेष सिद्धान्त असल्याचें गेल्या प्रकरणांत आम्हीं सविस्तर दाखविलें आहे. जगांतून ज्ञानयुक्त कर्म काढून टाकल्यानें जग आंधळें होऊन त्याचा नाश होतो, व अशा रीतीनें त्याचा नाश न होतां तें सुरळीत चालावें अशी ज्या अर्थी भगवंतांचीच इच्छा आहे, त्या अर्थी ज्ञानी पुरुषानेंहि सर्व प्रापंचिक कर्मे निष्काम बुद्धीनें करून सामान्य जनांस सद्वर्तनाचा प्रत्यक्ष धडा घालून दिला पाहिजे, किंबहुना हाच मार्ग अधिक श्रेयस्कर व ग्राह्य होय असें म्हटल्यावर, अशा प्रकारचा ज्ञानी पुरुष जगांतील व्यवहार कसे करितो हें पहाणें जरूर पडतें. कारण, अशा ज्ञानी पुरुषाचें वर्तन म्हणजे लोकांस त्यानें घालून दिलेला कित्ताच असल्यामुळें, हा कित्ता तो कसा घालितो हें पाहिलें म्हणजे धर्माधर्म, कार्याकार्य अगर कर्तव्याकर्तव्य यांचा निर्णय करण्यास जें साधन अगर युक्ति आपण शोधीत होतों ती आपोआपच आपणांस प्राप्त होत्ये. संन्यासमार्गापेक्षां कर्मयोगमार्गांत जो काय विशेष आहे तो हाच होय. ज्या पुरुषाची व्यवसायात्मक बुद्धि इंद्रियनिग्रहानें स्थिर होऊन "सर्वांभूतीं एक आत्मा" हें साम्य ओळखण्यास समर्थ झाली त्याची वासनाहि शुद्धच असली पाहिजे; आणि वासनात्मक बुद्धि याप्रमाणें शुद्ध, सम, निर्मम व पवित्र झाली म्हणजे त्याच्या हातून कोणतेंहि पाप किंवा मोक्षाला प्रतिबंधक कर्म घडणेंच अशक्य होतें. कारण प्रथम वासना, व नंतर तदनुकूल कर्म असा क्रम असल्यामुळें शुद्ध वासनेनें होणारें कर्म शुद्धच असलें पाहिजे, व जें शुद्ध तेंच मोक्षानुकूल होय. अर्थात् पारलौकिक कल्याणाच्या आड न येतां या संसारांत मनुष्यमात्रानें कसें वागावें असा जो आपल्यापुढें 'कर्माकर्मविचिकित्से'चा किंवा 'कार्याकार्यव्यवस्थिती'चा बिकट प्रश्न होता त्याचें स्वतःच्या वर्तनानें प्रत्यक्ष उत्तर देणारा गुरु आतां आपणांस मिळाला (तै. १.११.४; गी. ३.२१). अर्जुनापुढें असा गुरु श्रीकृष्णरूपानें साक्षातच उभा होता; आणि ज्ञानी पुरुषानें युद्धादिक कर्में बंधक म्हणून सोडिलीं पाहिजेत, अशी जी अर्जुनास शंका आली होती, ती या गुरूनें दूर करून जगांतील व्यवहार कोणत्या युक्तीनें केले असतां पाप लागत नाहीं याचा अध्यात्मशास्त्राला धरून अर्जुनाला नीट बोध केला, व त्यास युद्ध करण्यास प्रवृत्त केलें. परंतु असा बोध करणारे गुरु प्रत्येकास नेहमीं मिळणें शक्य नसतें, आणि या महापुरुषांच्या नुस्त्या बाह्य वर्तनावरच सर्वस्वीं अवलंबून रहातां येत नाहीं, हें "महाजनो येन गतः स पंथाः" या वचनाचा विचार

करीत असतां मागें तिसऱ्या प्रकरणाच्या अखेर आम्हीं सांगितलें आहे. म्हणून जगाला कित्ता घालून देणारे जे हे ज्ञानी पुरुष त्यांच्या वर्तनाचें सूक्ष्म परीक्षण करून त्यांतील खरें बीज किंवा मूलतत्त्व कोणतें याचा विचार करणें जरूर आहे. यासच कर्मयोगशास्त्र असें म्हणतात; आणि वर जे ज्ञानी पुरुष सांगितले त्यांची स्थिति व कृति हा या शास्त्राचा पाया होय. या जगांतील सर्वच पुरुष जर याप्रमाणें आत्मज्ञानी व कर्मयोगी होतील तर कर्मयोगशास्त्राची कांहीं जरूर पडणार नाहीं. नारायणीय धर्मात एके ठिकाणीं असें म्हटलें आहे कीं—

> एकान्तिनो हि पुरुषा दुर्लभा बहवो नृप ।
> यद्येकान्तिभिराकीर्णं जगत् स्यात् कुरुनंदन ॥
> अहिंसकैरात्मविद्भिः सर्वभूतहिते रतैः ।
> भवेत् कृतयुगप्राप्तिः आशीःकर्मविवर्जिता ॥

"एकान्तिक म्हणजे प्रवृत्तिपर भागवतधर्माचें पूर्णपणें आचरण करणारे पुरुष पुष्कळ सांपडणें कठिण आहे. आत्मज्ञानी, अहिंसक, सर्वभूतहितार्थ झटणाऱ्या अशा एकान्त-धर्माच्या ज्ञानी पुरुषांनीं जर हें जग भरून जाईल तर आशीःकर्में म्हणजे काम्य अगर स्वार्थबुद्धीनें केलेलीं सर्व कर्में या जगांतून नाहींशीं होऊन पुनः कृतयुग प्राप्त होईल!" (शां. ३४८.६२,६३). कारण, अशा स्थितींत सर्वच पुरुष ज्ञानी असल्या-मुळें कोणी कोणाचें नुकसान करणार नाहीं, इतकेंच नव्हे, तर प्रत्येक मनुष्य सर्वांचें कल्याण कशांत आहे हें ध्यानांत आणूनच त्याप्रमाणें शुद्धान्तःकरणानें व निष्काम-बुद्धीनें आपलें वर्तन ठेवील. समाजाची अशा प्रकारची स्थिति पूर्वी फार प्राचीन काळीं एकदां होती व पुनः ती केव्हां तरी प्राप्त होईल, असें आमच्या शास्त्रकारांचे मत आहे (मभा.शां.५९.१४); परंतु पाश्चात्य पंडित अर्वाचीन इतिहासाच्या आधारें असें म्हणतात कीं, पूर्वी अशी स्थिति नव्हती, पण पुढें मात्र केव्हां ना केव्हां तरी मानवजातीच्या सुधारणेनें ती प्राप्त होणें शक्य आहे. कसेंहि असो; इति-हासाचा विचार तूर्त कर्तव्य नसल्यामुळें समाजाची ही जी अत्युत्कृष्ट स्थिति किंवा पूर्णावस्था त्या अवस्थेंत प्रत्येक मनुष्य परमज्ञानी असणार व तो जें वर्तन करील तेंच शुद्ध, पुण्यकारक, धर्म्य किंवा कर्तव्याची पराकाष्ठा मानिली पाहिजे, हें मत दोघांसहि ग्राह्य आहे असें म्हणण्यास हरकत नाहीं. प्रसिद्ध इंग्रजी सृष्टिशास्त्रज्ञ स्पेन्सर यानें हेंच मत आपल्या नीतिशास्त्रावरील ग्रंथाचे अखेर प्रतिपादिलें असून प्राचीन काळीं ग्रीस देशांतील तत्त्वज्ञानी पुरुषांनीं हाच सिद्धान्त केला होता, असें त्यानें म्हटलें आहे!* उदाहरणार्थ, ग्रीक तत्त्ववेत्ता प्लेटो आपल्या ग्रंथांत असें

* Spencer's Data of Ethics, Chap. XV, pp. 275 278. स्पेन्सरनें याला Absolute Ethics हें नांव दिलें आहे.

लिहितो कीं, तत्त्वज्ञानी पुरुषास जें कर्म प्रशस्त दिसेल तेंच शुभकारक किंवा न्याय्य होय; सामान्य मनुष्यास हे धर्म कळत नाहींत, सबब त्यांनीं तत्त्वज्ञ पुरुषाचाच निर्णय प्रमाण धरिला पाहिजे. आरिस्टॉटल नांवाचा दुसरा ग्रीक तत्त्वज्ञ आपल्या नीतिशास्त्रावरील ग्रंथांत (३.४) असें म्हणतो कीं, ज्ञानी पुरुषाचा निकाल नेहमींच बिनचूक असतो, कारण त्याला खरें तत्त्व कळलेलें असतें; आणि ज्ञानी पुरुषाचा हा निकाल किंवा वर्तनच इतरांस प्रमाणभूत होतें. एपिक्यूरस नांवाच्या तिसऱ्या एका ग्रीक तत्त्वशास्त्रज्ञानें अशा प्रकारच्या प्रमाणभूत परम ज्ञानी पुरुषाचें वर्णन देतांना तो "शान्त, समबुद्धीचा, किंबहुना परमेश्वराप्रमाणें सदा आनंदमय असून लोकांना त्याजपासून किंवा त्याला लोकांपासून यत्किंचित्‌हि त्रास होत नाहीं," असें म्हटलें आहे.* भगवद्गीतेंतील स्थितप्रज्ञाच्या, त्रिगुणातीताच्या किंवा परमभक्त अगर ब्रह्मभूत पुरुषाच्या वर्णनाशीं या वर्णनाचें किती साम्य आहे हें वाचकांच्या लक्षांत येईलच. "यस्मान्नोद्विजते लोको लोकान्नोद्विजते च यः" (गी. १२.१५)—ज्यापासून लोक उद्विग्न होत नाहींत किंवा ज्याला लोकांचा कंटाळा वाटत नाहीं, जो नित्य-संतुष्ट, हर्ष व खेद, भय व विषाद, सुख व दुःख इत्यादि द्वंद्वांपासून जो मुक्त, सदा आपल्याशींच संतुष्ट (आत्मन्येवात्मना तुष्टः गी. २.५५), त्रिगुणांनीं ज्याचें अंतःकरण चंचल होत नाहीं (गुणैर्यो न विचाल्यते १४.२३), स्तुति व निंदा किंवा मानापमान हीं ज्याला सारखींच, आणि सर्वभूतान्तर्गत आत्मैक्य ओळखून (१८.५४) साम्य बुद्धीनें आसक्ति सोडून धैर्यानें व उत्साहानें आपलें कर्तव्य करणारा, किंवा समलोष्टाश्मकांचन (१४.२४),—इत्यादि प्रकारें भगवद्गीतेंतहि स्थितप्रज्ञाचीं लक्षणें तीनचारदां सविस्तर सांगितलेलीं असून या अवस्थेलाच सिद्धावस्था किंवा ब्राह्मी स्थिति हें नांव दिलेलें आहे. योगवासिष्ठादि ग्रंथकार या स्थितीसच जिवन्मुक्तावस्था असें म्हणतात. ही स्थिति प्राप्त होणें अत्यंत दुर्घट असल्यामुळें जर्मन तत्ववेत्ता कान्ट याचें असें म्हणणें आहे कीं, ग्रीक पंडितांनीं या स्थितीचें जें वर्णन केलें आहे तें कोणत्याहि एका वास्तविक पुरुषाचें नसून, शुद्ध नीतीचीं तत्त्वें लोकांच्या मनांत भरण्यासाठीं सर्व नीतीचें मूळ जी 'शुद्ध वासना' तिलाच मानवदेहधारी बनवून ग्रीक पंडितांनीं परमावधीच्या ज्ञानी व नीतीमान् पुरुषाचें हें चित्र आपल्या कल्पनेनें तयार केलें आहे. पण ही स्थिति काल्पनिक नसून मनोनिग्रहानें व प्रयत्नानें

---

*Epicurus held the virtuous state to be a "tranquil, undisturbed, innocuous, noncompetitive fruition, which approached most nearly to the perfect happiness of the Gods," who "neither suffered vexation in themselves, nor caused vexation to others." Spencer's *Data of Ethics* p, 278; Bain's *Mental and Moral Science* Ed. 1875, p. 530. यासच Ideal Wise Man म्हटलें आहे.

इहलोकींच प्राप्त होत्ये, असा आमच्या शास्त्रकारांचा सिद्धान्त आहे, व तसे प्रत्यक्ष अनुभवहि आमच्याकडे आलेले आहेत. तथापि ही गोष्ट सामान्य नसून हजारों लोकांत एखादाच तत्प्राप्त्यर्थ प्रयत्न करितो, आणि प्रयत्न करणाऱ्या या हजारोंत एखाद्यासच अनेक जन्मांअन्तीं परमावधीची ही स्थिति शेवटीं प्राप्त होत्ये, असें गीतेंतच स्पष्ट म्हटलें आहे (गी. ७. ३).

स्थितप्रज्ञावस्था किंवा जीवन्मुक्तावस्था कितीहि दुष्प्राप्य असली तरी ज्या पुरुषास ही परमावधीची सिद्धी एकदां प्राप्त झाली त्यास कार्याकार्याचे किंवा नीति शास्त्राचे नियम घालून देण्याचें कधींच कारण नसतें, असें त्याचें वर जें लक्षण दिलें आहे त्यांवरूनच पुढें अर्थतः निष्पन्न होतें कारण, परमावधीची शुद्ध, सम व पवित्र बुद्धि हेंच काय तें नीतीचें सर्वस्व असल्यामुळें अशा स्थितप्रज्ञ पुरुषास नीतिनियम लावूं पहाणें म्हणजे स्वयंप्रकाश सूर्याजवळ अंधकार असेल असें कल्पून त्यास मशाल दाखविण्याइतकें असमंजस होय. एखादा पुरुष या पूर्णावस्थेस पोंचला आहे कीं नाहीं याबद्दल शंका असूं शकेल. पण कोणत्याहि रीतीनें कां होईना जो पुरुष या पूर्णावस्थेस पोंचला असें एकदां ठरलें त्याच्या पापपुण्यासंबंधानें अध्यात्म-शास्त्रांतील वरील सिद्धान्ताखेरीज दुसरी कल्पना करणेंच शक्य नाहीं. राजसत्ता ज्याप्रमाणें एका स्वतंत्र पुरुषांत किंवा पुरुषसमूहांत अधिष्ठित असत्ये आणि राज-नियमांनीं प्रजा बांधली गेली तरी राजा त्या नियमांनीं बांधिला जात नाहीं, असें कित्येक पाश्चात्य राजधर्मशास्त्री मानितात,त्याप्रमाणेंच नीतीच्या राज्यांत स्थितप्रज्ञ पुरुषांचा अधिकार असतो. त्यांच्या मनांत कोणतीच काम्य बुद्धि नसत्ये, म्हणून केवळ शास्त्रतः प्राप्त झालेल्या कर्तव्याखेरीज दुसऱ्या कोणत्याच हेतूनें कर्म करण्यास ते प्रवृत्त होत नसतात; व त्यामुळें पाप किंवा पुण्य, नीति किंवा अनीति, हे शब्द अत्यंत निर्मल व शुद्ध वासनेच्या या पुरुषांच्या वर्तनास कधींच लागू होत नाहींत; पाप व पुण्य या दोहोंच्या पलीकडे त्यांची मजल गेलेली असत्ये.

निस्त्रैगुण्ये पथि विचरतां को विधिः को निषेधः।

"जे पुरुष त्रिगुणातीत झाले त्यांस विधिनिषेधरूपी नियम बांधूं शकत नाहींत," असें श्रीशंकराचार्यांनीं, तर "उत्तम हिऱ्यास ज्याप्रमाणें घासावें लागत नाहीं, तद्वत् जो निर्वाणपदाचा आधिकारी झाला त्याच्या कर्मास विधिनियमांचा आळा घालावा लागत नाहीं," असें बौद्ध ग्रंथकारांनींहि लिहिलें आहे (मिलिंदप्रश्न ४.५.७). कौषीतक्युपनिषदांत आत्मज्ञानी पुरुषांस "मातृहत्या, पितृहत्या किंवा भ्रूणहत्या इत्यादि पापें लागत नाहींत," असें जे इंद्रानें प्रतर्दनास सांगितलें आहे (कौषी. ३. १), किंवा ज्याची अहंकारबुद्धि सर्वस्वीं सुटली त्यानें लोकांना मारिलें तरी तो पाप-पुण्यापासून नेहमीं अलिप्तच असतो (गी. १८. १७), असें गीतेंत जें वर्णन आहे,

त्यांतील तात्पर्यहि हेंच असून (पंचदशी. १४. १६ व १७ पहा), 'धम्मपद' नांवाच्या बौद्ध ग्रंथांत याच तत्त्वाचा अनुवाद केलेला आहे (धम्मपद, श्लोक २९४ व २९५ पहा).* किंबहुना बैबलाच्या नव्या करारांत "मला सर्व गोष्टी (एकसारख्याच) धर्म्य आहेत" असें जें ख्रिस्ताचा शिष्य पाल यानें म्हटलें आहे (कारिं. ६.१२; रोम. ८.२) त्याचा, किंवा "जे देवाचे पुत्र (पूर्ण भक्त) झाले त्यांच्या हातून पाप घडणें कधींच शक्य नाहीं," या जॉनच्या वाक्याचा, आशयहि आमच्या मतें असाच आहे (जॉन. १. ३. ९). शुद्ध बुद्धीस प्राधान्य न देतां केवळ बाह्य कर्मांवरूनच नीतिमत्तेचा निर्णय करण्यास जे शिकले आहेत त्यांना हा सिद्धान्त चमत्कारिक वाटतो; आणि 'विधि नियमापलीकडचें' म्हणजे 'वाटेल तें खोटेंनाटें' करणारा असा आपल्या मनचाच तर्कटी अर्थ करून, "स्थितप्रज्ञाला सर्व दुष्कृत्यें करण्याची मुभा आहे," असा वरील सिद्धान्ताचा कांहीजण विपर्यास करीत असतात. पण आंधळ्याला खांब दिसत नाही हा ज्याप्रमाणें खांबाचा दोष नव्हे, तद्वत् पक्षाभिमानानें अंध झालेल्या या आक्षेपकांस वरील सिद्धान्ताच्या अर्थाचा नीट बोध न झाल्यास त्याचा दोषहि या सिद्धान्ताकडे येत नाहीं. एखाद्याच्या शुद्ध बुद्धीची परीक्षा प्रथमतः त्याच्या बाह्याचरणावरूनच करावी लागत्ये, हें म्हणणें गीतेसहि मान्य आहे; आणि या कसोटीप्रमाणें ज्यांच्या शुद्ध बुद्धीची परीक्षा होणें अद्याप थोडें तरी शिल्लक राहिलें आहे, अशा अपूर्णावस्थेंतील लोकांस वरील सिद्धान्त

---

* "यो मां विजानीयान्नास्य केनचित् कर्मणा लोको मीयते न मातृवधेन न पितृवधेन न स्तेयेन न भ्रूणहत्यया।" हे कौषीतक्युपनिषदांतील वाक्य असून धम्मपदांतील श्लोक खालीं लिहिल्याप्रमाणें आहेत—

मातरं पितरं हन्त्वा राजानो द्वे च खत्तिये।
रट्ठं सानुचरं हन्त्वा अनीघो याति ब्राह्मणो॥
मातरं पितरं हन्त्वा राजानो द्वे च सोत्थिये।
वेय्यग्घपंचमं हन्त्वा अनीघो याति ब्राह्मणो॥

धम्मपदांतील ही कल्पना कौषीतक्युपनिषदावरून घेतलेली आहे, हें उघड आहे. पण बौद्ध ग्रंथकार प्रत्यक्ष मातृवध किंवा पितृवध असा अर्थ न घेतां माता म्हणजे तृष्णा व पिता म्हणजे अभिमान असा अर्थ घेतात. पण आमच्या मतें या श्लोकांतील नीतितत्व बौद्ध ग्रंथकारांस नीट न कळल्यामुळें त्यांनीं असे औपचारिक अर्थ लाविले आहेत. कौषीतक्युपनिषदांत "मातृवधेन पितृवधेन" इ. मंत्रापूर्वी इंद्रानें "वृत्राचा म्हणजे ब्राह्मणाचा वध केला तरी मला त्याचें पाप लागत नाहीं" असें म्हटलें आहे; व त्यावरून प्रत्यक्ष वधच या ठिकाणीं विवक्षित आहे असें स्पष्ट होतें. धम्मपदाच्या इंग्रजी भाषांतरांत (S. B. E. Vol. X. pp 70, 71) मॅक्समुलरसाहेबांनीं या श्लोकांवर जी टीका केलेली आहे, तीहि आमच्या मतें गैरसमजाची आहे.

अध्यात्मवादीहि लागूं करूं इच्छीत नाहींत. पण एखाद्याची बुद्धि पूर्ण ब्रह्मनिष्ठ व निःसीम निष्काम आहे याबद्दल जेथें तिळमात्र शंका राहिलेली नसत्ये, अशा पूर्णावस्थेस पोंचलेल्या सत्पुरुषाची गोष्ट निराळी असून त्याचें एखादें कृत्य लौकिकदृष्ट्या जरी विपरीत दिसलें, तरी त्याची बुद्धि पुरी शुद्ध व सम आहे असें पूर्वींच मुक्रर झालेलें असल्यामुळें सदर कृत्य दिसण्यांत कसेंहि असो, त्यांतील बीज निर्दोषच असलें पाहिजे, किंवा तें शास्त्रदृष्ट्या कांहीं योग्य कारणामुळेंच घडलेलें आहे, सामान्य जनांच्या कृत्याप्रमाणें लोभमूलक अगर अनीतीचें असणें शक्य नाहीं, असें न्यायतःच प्राप्त होतें. बैबलांत आब्राहाम यानें आपला पुत्र बळी देण्यास काढिला तरी त्याला पुत्रहत्या करूं पहाण्याचें, किंवा बुद्धाच्या शापानें त्याचा सासरा मेला तरी मनुष्यवधाचें पातक त्याला लागलें नाहीं, अगर आईला मारूनहि परशुरामाचे हातून मातृहत्या घडली नाहीं, याचें कारणहि हेंच असून, "तुझी बुद्धि जर पवित्र व निर्मल असेल तर फलाशा न ठेवितां केवळ क्षात्रधर्माप्रमाणें युद्धांत भीष्म व द्रोण यांस मारूनहि पितामहवधाचें किंवा गुरुवधाचें पातक तुला लागणार नाहीं; कारण अशा वेळीं ईश्वरी संकेत सिद्धीस जाण्यास तूं केवळ निमित्तमात्र झालेला आहेस"(गी. ११.३३), इत्यादि जो उपदेश गीतेंत अर्जुनास केलेला आहे त्यांतील तत्त्वहि हेंच होय. व्यवहारांतहि आपण असें पहातों कीं, एखाद्या लक्षाधीशानें एखाद्या भिकाऱ्याजवळचे दोन पैसे हिसकून घेतले तर लक्षाधीशास चोर न म्हणतां भिकाऱ्यानेंच कांहीं अपराध केला असल्यामुळें लक्षाधीशानें त्यास शासन केलें असेल अशी कल्पना करितात. हाच न्याय याहूनहि अधिक समर्पकरीत्या किंवा पूर्णपणें स्थितप्रज्ञ, अर्हत व महाभगवद्भक्त यांच्या वर्तनास लागूं पडतो. कारण, लक्षाधीशाची बुद्धिहि एखादे वेळेस चळूं शकेल; पण स्थितप्रज्ञाच्या बुद्धीस हे विकार केव्हांच स्पर्श करूं शकत नाहींत हें ठरलेलें आहे. सृष्टिकर्ता परमेश्वर सर्व कर्मे करूनहि ज्याप्रमाणें पापपुण्यापासून अलिप्त असतो, तद्वतच ब्रह्मभूत झालेल्या या साधुपुरुषांची स्थिति नेहमींच पवित्र व निष्पाप असत्ये. किंबहुना निरनिराळ्या प्रसंगीं अशा पुरुषांनीं पूर्वी स्वेच्छेनें म्हणजे आपण होऊनच जें वर्तन केलें त्यापासून पुढें विधिनियमांचे निर्बंध निघत असतात; व त्यामुळें हे सत्पुरुष सदर विधिनियमांचे जनक होतात, गुलाम कधींच होऊं शकत नाहींत, असें म्हणतात. वैदिक धर्मांतच नव्हे, तर बौद्ध व ख्रिस्ती धर्मांतहि हाच सिद्धान्त आढळून येत असून प्राचीन ग्रीक तत्त्वज्ञानी पुरुषांसहि हें तत्त्व मान्य झालेलें होतें; आणि अर्वाचीन काळीं कान्ट* यानें आपल्या नीतिशास्त्रावरील ग्रंथांत हेंच सोपपत्तिक सिद्ध करून दाखविलें

*"A perfectly good will would therefore be equally subject to objective laws (viz. laws of good), but could not be conceived

आहे. नीतिनियमांचा कधींहि गढूळ न होणारा मूळ झरा किंवा निर्दोष किता कोणता याचा याप्रमाणें निश्चय झाल्यावर नीतिशास्त्राचीं किंवा कर्मयोगशास्त्राची मूलतत्त्वें ज्याला पाहणें असेल त्यानें या थोर व निष्कलंक सिद्ध पुरुषांच्या चरित्रांचेंच सूक्ष्म अवलोकन करावयास पाहिजे हें उघड सिद्ध होतें. "स्थितधीः किं प्रभाषेत किमासीत व्रजेत किम्" (गी. २ ५४)—स्थितप्रज्ञ पुरुषाचें बोलणें, बसणें आणि चालणें कसें असतें, अगर चवदाव्या अध्यायांत "कैर्लिंगैस्त्रीन् गुणान् एतान् अतीतो भवति प्रभो, किमाचारः" (गी.१४.२१)—पुरुष त्रिगुणातीत कसा होतो त्याचा आचार काय व तो कसा ओळखावा, असें श्रीकृष्णास अर्जुनानें भगवद्गीतेंत जे प्रश्न विचारिले आहेत ते याच अभिप्रायानें विचारिलेले आहेत. सराफाकडे कोणी एखादा सोन्याचा दागिना परीक्षेसाठीं नेल्यास आपल्याजवळ नमुन्यासाठीं ठेविलेल्या एका बावन्नकशी सोन्याच्या तुकड्याशीं त्याची तुलना करून ज्याप्रमाणें त्याचा कस सराफास ठरवितां येतो, त्याप्रमाणें कार्याकार्याचा किंवा धर्माधर्माचा निर्णय करण्यास स्थितप्रज्ञाचें वर्तन ही एक कसोटी असल्यामुळें तिचें मला ज्ञान करून द्या, असा या प्रश्नांतील गर्भितार्थ आहे. अर्जुनाच्या या प्रश्नास उत्तर देतांना भगवंतांनीं स्थितप्रज्ञ किंवा त्रिगुणातीत यांच्या स्थितीचीं जीं वर्णनें केलीं आहेत तीं संन्यासमार्गातील ज्ञानी पुरुषांचीं होत, कर्मयोग्याचीं नव्हेत, असें कित्येकांचें म्हणणें आहे. कारण, अशा पुरुषांस उद्देशूनच 'निराश्रयः' (४.२०) हें विशेषण गीतेंत योजिलें असून बाराव्या अध्यायांत स्थितप्रज्ञ भगवद्भक्तांचें वर्णन चालूं असतां त्यांत 'सर्वारंभपरित्यागी' (१२.१६) व 'अनिकेतः' (१२.१९) अशीं स्पष्ट पदें घातलेलीं आहेत. पण निराश्रय किंवा अनिकेत या पदांचा अर्थ 'घरांत न रहातां रानांत हिंडणारा' असा विवक्षित नसून "अनाश्रितः कर्मफलं" (६१) यांशीं समानार्थक म्हणजे 'कर्मफलाचा आश्रय न करणारा' अथवा 'त्या फलांत ज्याच्या मनाचें बिऱ्हाड नाहीं' अशासारखा केला पाहिजे, हें गीतेच्या भाषान्तरांत त्या त्या श्लोकाखालीं ज्या

---

as *obliged* thereby to act lawfully, because of itself from its subjective constitution it can only be determined by the conception of good. Therefore *no imperatives* hold for the Divine will, or in general for a *holy* will; *ought* is here out of place, because the volition is already of itself necessarily in unison with the law." Kant's *Metaphysic of Morals*, P. 31 (Abbot's trans. in Kant's *Theory of Ethics, 6th* ED.). नित्शे हा कोणतीच आध्यात्मिक उपपत्ति स्वीकारीत नाहीं; तथापि आपल्या ग्रंथांत उत्तम पुरुषाचें (Superman) त्यानें जें वर्णन केलें आहे त्यांत सदर पुरुष चांगलें व वाईट यांच्या पलीकडे असतो असें त्यानें म्हटलें असून त्याच्या एका ग्रंथाचें नांवहि *Beyond Good and Evil* असें आहे.

टीपा दिल्या आहेत त्यांवरून स्पष्ट दिसून येईल. शिवाय स्थितप्रज्ञाच्या वर्णनांतच "तो इंद्रियें आपल्या ताब्यांत ठेवून विषयांत वागणारा" म्हणजे निष्काम कर्में करणारा असतो (गी. २.६४), असें म्हटलें असून 'निराश्रय' हें पद ज्या श्लोकांत आलें आहे तेथेंच "कर्मण्यभिप्रवृत्तोऽपि नैव किंचित्करोति सः" म्हणजे सर्व कर्में करूनहि तो अलिप्त असतो, असें वर्णन आहे. बाराव्या अध्यायांतील अनिकेतादि पदांस हाच न्याय लागूं केला पाहिजे. कारण, या अध्यायांत प्रथम कर्मफलत्यागाची (कर्मत्यागाची नव्हे) प्रशंसा केल्यावर (गी.१२.१२), फलाशेचा त्याग करून कर्में केल्यानें जी शान्ति मिळत्ये तिचें निदर्शन करण्यासाठीं पुढें भगवद्भक्ताचीं लक्षणें सांगितलीं आहेत; व त्याचप्रमाणें अठराव्या अध्यायांतहि पुनः आसक्तिविरहित कर्में केल्यानें शान्ति कशी मिळत्ये हें दाखविण्यासाठीं ब्रह्मभूत पुरुषाचें वर्णन आलेलें आहे (गी. १८.५०). म्हणून हीं सर्व वर्णनें संन्यासमार्गीयांचीं नसून कर्मयोगी पुरुषांचींच आहेत असें मानणें प्राप्त आहे. कर्मयोगी स्थितप्रज्ञ आणि संन्यासी स्थितप्रज्ञ या दोहोंचें ब्रह्मज्ञान, शान्ति, आत्मौपम्य व निष्काम बुद्धि, अगर नीतितत्त्वें निरानिराळीं असतात असें नाहीं. दोघेहि पूर्ण ब्रह्मज्ञानी असल्यामुळें दोघांची मानसिक स्थिति व शान्ति एकसारखीच असत्ये; पण यांपैकीं एक नुसत्या शान्तींतच गढून जाऊन इतर कशाचीहि फिकीर करीत नाहीं, आणि दुसरा आपल्या शान्तीचा व आत्मौपम्यबुद्धीचा व्यवहारांत यथासंभव नित्य उपयोग करीत असतो, असा कर्मदृष्टया या दोहोंत महत्त्वाचा फरक आहे. म्हणून व्यावहारिक धर्माधर्मविवेचनाच्या कामीं ज्याचें प्रत्यक्ष वर्तन प्रमाण मानावयाचें तो स्थितप्रज्ञ कर्में करणाराच असला पाहिजे, कर्में सोडणारा साधु किंवा भिक्षु या ठिकाणीं विवक्षित असणें संभवनीय नाहीं, असें न्यायतः प्राप्त होतें. कर्में सोडण्याची जरूर नाहीं व तीं सुटतहि नाहींत; ब्रह्मात्मैक्यज्ञान करून घेऊन कर्मयोग्याप्रमाणें व्यवसायात्मक बुद्धि साम्यावस्थेंत राहूं दे म्हणजे त्याबरोबर वासनात्मक बुद्धिहि नेहमीं शुद्ध, निर्मम व पवित्र राहून कर्माचें बंधन तुला घडणार नाहीं, हें गीतेंत अर्जुनास केलेल्या सर्व उपदेशाचें सार आहे. आणि याच कारणासाठीं या प्रकरणाच्या आरंभीं दिलेल्या श्लोकांत "केवळ वाचेनें व मनानेंच नव्हे, तर प्रत्यक्ष कर्मानें जो अवघ्यांचा स्नेही व हितकर्ता झाला तोच धर्मज्ञ म्हणावयाचा," हें धर्मतत्त्व जाजलीस सांगतांना तुलाधारानें वाचा व मन यांबरोबरच पण तत्पूर्वी कर्माचाहि त्यांत प्राधान्येंकरून निर्देश केला आहे.

कर्मयोगी स्थितप्रज्ञाच्या किंवा जीवन्मुक्ताच्या बुद्धीप्रमाणें सर्व भूतांचे ठायीं ज्याची साम्यबुद्धि झाली आणि ज्याच्या स्वार्थाचा सर्वस्वीं परार्थांत लय झाला त्याला पुढें नीतिशास्त्र सविस्तर सांगण्याची जरूर नाहीं. तो स्वतःच स्वयंप्रकाश किंवा

'बुद्ध' झाला. अर्जुनाचा अधिकार अशा तऱ्हेचा असल्यामुळें "तूं आपली बुद्धि सम व स्थिर कर," आणि कर्मे सोडून देईन या व्यर्थ भ्रमांत न पडतां स्थितप्रज्ञासारखी बुद्धि ठेवून स्वधर्माप्रमाणें प्राप्त झालेलीं सर्व संसारकर्मे कर," यापलीकडे त्याला जास्त उपदेश करण्याची जरूर नव्हती. तथापि हा साम्यबुद्धिरूप योग सर्वांसच एका जन्मांत प्राप्त होणें शक्य नसल्यामुळें, सामान्य जनांकरितां स्थितप्रज्ञाच्या वर्तनाचें आणखी थोडें परीक्षण केलें पाहिजे, हें वर सांगितलेंच आहे. परंतु हें विवेचन करितांना दुसरें असेंहि लक्षांत ठेविलें पाहिजे कीं, आपण ज्या स्थितप्रज्ञाचा विचार करणार तो कृतयुगांतील पूर्णावस्थेस पोंचलेल्या समाजांत राहणारा नसून ज्या समाजांतील बहुतेक लोक स्वार्थांतच गढलेले आहेत अशा कलियुगांतील समाजांत त्यास वागावयाचें आहे. कारण, मनुष्याचें ज्ञान कितीहि पूर्ण व त्याची बुद्धि कितीहि साम्यावस्थेस पोंचली असली, तरी कामक्रोधादिकांच्या कह्यांत सांपडलेल्या अशुद्ध बुद्धीच्या लोकांबरोबर वागतांना अहिंसा, दया, शान्ति, क्षमा इत्यादि नित्य व परमावधीच्या सद्गुणांचाच सर्व प्रकारें सर्वदा स्वीकार करून त्याचा निभाव लागावयाचा नाहीं.* अर्थात् सर्वच जेथें स्थितप्रज्ञ त्या समाजांतील पराकाष्ठेची नीति किंवा धर्माधर्म, आणि लोभी पुरुषांचाच ज्यांत भरणा विशेष त्या समाजांतील धर्माधर्म, हे थोडे तरी भिन्न असलेच पाहिजेत; नाहींपेक्षां साधुपुरुषांस हें जग सोडून द्यावें लागेल आणि दुष्टांचेंच सर्वत्र साम्राज्य होईल. साधुपुरुषानें आपली समताबुद्धि सोडिली पाहिजे असा याचा अर्थ नाहीं. तथापि समतेसमतेमध्येंहि भेद आहे. "ब्राह्मणे गवि हस्तिनि" (गी. ५. १८)—ब्राह्मण, गाय आणि हत्ती यांच्या ठायीं,—पंडितांची बुद्धि सम असत्ये असें गीतेंत सांगितलें आहे, म्हणून गाईकरितां आणिलेला चारा ब्राह्मणास आणि ब्राह्मणाकरितां शिजविलेलें अन्न गाईस जर कोणी घालूं

---

*"In the second place, ideal conduct such as ethical theory is concerned with, in not possible for the ideal man in the midst of men otherwise constituted. An absolutely just or perfectly sympathetic person, could not live and act according to his nature in a tribe of cannibals. Among people who are treacherous and utterly without scruple, entire truthfulness and openness must bring ruin." Spencer's *Data af Ethics*, Chap. XV. P. 280 स्पेन्सर साहेबांनीं यास Relative Ethics असें नांव दिलें आहे, व त्यांचें म्हणणें असें आहे कीं, "On the evolution-hypothesis, the two (Absolute and Relative Ethics) presuppose one another; and only when they co-exist, can there exist that ideal conduct which Absolute Ethics has to formulate, and which Relative Ethics has to take as the standard by which to estimate divergencies from right, or degrees of wrong."

लागला तर आपण त्यांस पंडित म्हणूं काय ? संन्यासमार्गातले लोक या प्रश्नाचें महत्त्व मानीत नसले तरी कर्मयोगशास्त्रांतली गोष्ट तशी नाहीं. कृतयुगीन समाजाच्या पूर्णावस्थेंतील धर्माधर्मांचें स्वरूप काय हें लक्षांत आणून, व देशकालाप्रमाणें त्यांत कोणकोणते फरक केले पाहिजेत हें ठरवून, स्वार्थपरायण लोकांच्या समाजांत स्थितप्रज्ञ वागत असतो; आणि कर्मयोगशास्त्रांतील बिकट प्रश्न काय तो हाच आहे, हें दुसऱ्या प्रकरणांतील विवेचनावरून वाचकांस दिसून आलेंच असेल. स्वार्थपरायण लोकांवर न रागावतां, किंवा त्यांची लोभबुद्धि पाहून आपल्या मनाची समता न ढळूं देतां, उलट अशा लोकांच्या कल्याणार्थच साधुपुरुष आपले उद्योग केवळ कर्तव्य म्हणून वैराग्यानें सुरू ठेवीत असतात. हेंच तत्त्व मनांत ठेवून श्रीसमर्थ रामदासस्वामी यांनीं दासबोधाच्या पूर्वार्धांत प्रथम ब्रह्मज्ञान सांगितल्यावर, स्थितप्रज्ञ किंवा उत्तम पुरुष लोकांना शहाणें करून सोडण्यास वैराग्यानें म्हणजे निःस्पृहपणानें लोकसंग्रहार्थ जो व्याप अगर उद्योग करीत असतात त्याचें वर्णन करण्यास अकराव्या दशकांत (दास. ११.१०; १२.८—१०; १५.२) सुरुवात केली आहे, आणि पुढें अठराव्या दशकांत ज्ञानी पुरुषाच्या म्हणजे जाणत्याच्या कथा, गोष्टी, युक्ति, पेंच, प्रसंग, साक्षेप, तर्क, धूर्तपणा, राजकारण, सहिष्णुता, तीक्ष्णता, औदार्य, अध्यात्मज्ञान, भक्ति, अलिप्तपण, वैराग्य आणि धारिष्ट, हव्यास, करारीपणा, निग्रह, समता, विवेक इत्यादि अनेक गुण सर्वांनीं शिकावे असें म्हटलें आहे (दास. १८.२). परंतु या निःस्पृहास लोभी मनुष्यांतच वागावयाचें असल्यामुळें—

घटासी आणावा घट। उद्धटासी पाहिजे उद्धट।
खटनटासी खटनट। अगत्य करी॥

असा अखेरीचा समर्थांचा उपदेश आहे (दास. १९.९.३०). तात्पर्य, पूर्णावस्थेंतून व्यवहारांत उतरलें म्हणजे अत्युच्च पायरीचे जे धर्माधर्म त्यांत थोडाबहुत फरक करावा लागतो हें निर्विवाद आहे.

पूर्णावस्थेंतील समाजांतून खालीं उतरलें म्हणजे अनेक गोष्टींचा सारासार विचार करून परमावधीच्या नीतिधर्मांत जर थोडाबहुत तरी फरक करावा लागतो तर नीतिधर्माची नित्यता कोठें राहिली, आणि "धर्मो नित्यः" म्हणून व्यासांनीं भारतसावित्रींत जें तत्त्व सांगितलें आहे त्याची वाट काय, अशी आधिभौतिकवाद्यांची यावर एक शंका आहे. त्यांचें असें म्हणणें आहे कीं, धर्माचें अध्यात्मदृष्ट्या सिद्ध होणारें नित्यत्व केवळ काल्पनिक असून प्रत्येक समाजाच्या स्थितीप्रमाणें त्या त्या काळीं "पुष्कळांचें पुष्कळ सुख" या तत्त्वानें जे नीतिधर्म प्राप्त होतील तेच खरे नीतिनियम होत. परंतु हा कोटिक्रम बरोबर नाहीं. भूमितिशास्त्रांत सांगितल्याप्रमाणें रुंदीशिवाय सरळ रेघ किंवा सर्वांशीं निर्दोष वर्तुलपरिधि जरी

कोणास काढितां आला नाहीं, तरी तेवढयामुळें सरळ रेषेची किंवा शुद्ध वर्तुलाची शास्त्रीय व्याख्या जशी चुकीची किंवा निरर्थकहि होत नाहीं, तद्वत् सरळ व शुद्ध नीतिनियमांची गोष्ट आहे. शिवाय एखाद्या गोष्टीचें परमावधीचें शुद्ध स्वरूप कोणतें याचा आधीं निश्चय केल्याखेरीज व्यवहारांत त्या गोष्टीचीं जीं अनेक रूपें नजरेस पडतात त्यांत सुधारणा करणें, किंवा सारासार विचारान्तीं त्यांतील तारतम्य ओळखणेंहि शक्य नाहीं; व यासाठींच बावन्नकशी सोनें कोणतें याचा सराफ प्रथम निर्णय करीत असतो. दिशा दाखविणारें होकायंत्र किंवा ध्रुव तारा यांचेकडे दुर्लक्ष करून अफाट समुद्रावर लाटा आणि वारा या दोहोंचेंच तारतम्य पाहून गलबतावरील खलाशी दर वेळीं आपल्या गलबताचें सुकाणूं जर धरूं लागले तर त्यांची जी स्थिति होईल, तीच नीतिनियमांचें परमावधीचें स्वरूप लक्षांत न आणितां केवळ देशकालाप्रमाणें वागणाऱ्या मनुष्यांची झाली पाहिजे. म्हणून केवळ आधिभौतिकदृष्टया विचार केला तरीहि ध्रुवासारखें अढळ व नित्य नीतितत्त्व कोणतें हें प्रथम अवश्य ठरवावें लागतें; आणि एकदां ही अवश्यकता कबूल केली म्हणजे सबंध आधिभौतिक पक्षच लंगडा पडतो. कारण, सुखदुःखादि सर्व विषयोपभोग नामरूपात्मक अतएव अनित्य व विनाशी मायाकोटींतच पडत असल्यामुळें केवळ त्यांच्या म्हणजे बाह्य प्रमाणांच्या आधारें सिद्ध झालेला कोणताहि नीतिनियम नित्य होऊं शकत नाहीं. आधिभौतिक बाह्य सुखदुःखाची कल्पना जसजशी बदलेल तसतसे त्यावर रचिलेले नीतिधर्महि बदलले पाहिजेत. म्हणून नित्य बदलणारी नीतिधर्माची ही स्थिति टाळणें असल्यास, मायासृष्टींतील विषयोपभोग सोडून नीतिधर्माची इमारत "सर्वांभूतीं एक आत्मा" या अध्यात्मज्ञानाच्या पायावरच उभारणें भाग पडतें. कारण आत्म्याखेरीज जगांत दुसरी कोणतीहि वस्तु नित्य नाहीं हें मागें नवव्या प्रकरणांत सांगितलेंच आहे. "धर्मो नित्यः सुखदुःखे त्वनित्ये"—नीतीचे किंवा सदाचरणाचे धर्म नित्य व सुखदुःखें अनित्य होत, या व्यासवचनाचें तात्पर्यहि हेंच आहे. दुष्ट व लोभी लोकांच्या समाजांत अहिंसा, सत्य वगैरे नित्य नीतिधर्म पूर्णपणें पाळितां येत नाहींत हें खरें; पण त्याचा दोष या नित्यधर्मास देणें योग्य नाही. सूर्याच्या किरणांनीं एखाद्या पदार्थाची सावली सपाट प्रदेशावर सपाट, आणि उंचसखल जाग्यावर उंचसखल पडत्ये, म्हणून ती सावली मूळांतच उंचसखल असली पाहिजे असें ज्याप्रमाणें अनुमान करितां येत नाहीं, त्याप्रमाणें दुष्ट लोकांच्या समाजांत नीतिधर्माचें पराकाष्ठेचें शुद्ध स्वरूप आढळून येत नाहीं, म्हणून अपूर्णावस्थेंतल्या समाजांत आढळून येणारें नीतिधर्माचें अपूर्ण स्वरूपच मुख्य किंवा मूळचें होय, असें म्हणतां येत नाहीं. हा दोष समाजाचा आहे, नीतीचा नव्हे. म्हणून जे पुरुष शहाणे आहेत ते शुद्ध व नित्य नीतिधर्माशीं तंटा करीत न बसतां, समाज

जेणेंकरून चढत्या पायरीस लागून पूर्णावस्थेस पोंचेल असे प्रयत्न करीत असतात. लोभी मनुष्यांच्या समाजांत अशा प्रकारें वागत असतां अपरिहार्य म्हणून नित्य नीतिधर्मांना कांहीं अपवाद आमच्या शास्त्रकारांनीं सांगितले असले तरी त्यासाठीं ते प्रायश्चित्तें सांगतात, आणि पाश्चिमात्य आधिभौतिक नीतिशास्त्र हेच अपवाद उजळ माथ्यानें प्रतिपादन करीत असून सदर अपवाद ठरवितांना उपयोगी पडणारें बाह्य फलांच्या तारतम्याचें तत्त्व भ्रमानें नीतीचें मूलतत्त्व मानितात,—असा जो भेद पूर्वीच्या प्रकरणांतून आम्हीं दाखविला आहे त्यांतील मर्महि आतां वाचकांच्या लक्षांत येईल.

स्थितप्रज्ञ ज्ञानी पुरुषाची बुद्धि व वर्तन हा नीतिशास्त्राचा पाया असून त्यावरून निघणारे नीतीचे नियम नित्य असतांहि समाजाच्या अपूर्णावस्थेंत ते थोडेबहुत तरी कां बदलावे लागतात, आणि ते अशा रीतीनें बदलले तरी नीतिनियमांच्या नित्यत्वास त्यानें कां व कसा बाध येत नाहीं हें सांगितलें. आतां स्थितप्रज्ञ ज्ञानी पुरुष अपूर्णावस्थेच्या समाजांत जें वर्तन करितो त्यांतील बीज किंवा मूलतत्त्व काय, असा जो प्रश्न पहिल्यानें सांगितला त्याचा विचार करूं. हा विचार दोन प्रकारांनीं करितां येतो हें मागें चवथ्या प्रकरणांत सांगितलें आहे; एक कर्त्याची बुद्धि प्रधान मानून, आणि दुसरा त्याच्या बाह्य वर्तनावरून. पैकीं फक्त दुसऱ्या दृष्टीनेंच विचार केला तर असें आढळून येईल कीं, स्थितप्रज्ञ जे व्यवहार करितो ते प्रायः सर्व लोकांच्या हिताचेच असतात. परमज्ञानी सत्पुरुष 'सर्वभूतहिते रताः' म्हणजे सर्व भूतांच्या कल्याणांत गढलेले असतात असें गीतेंत दोनदां म्हटलें आहे (गी.५.२५; १२.४); आणि हाच अर्थ महाभारतांतहि दुसऱ्या अनेक ठिकाणीं आला आहे. स्थितप्रज्ञ सिद्ध पुरुष अहिंसादि जे नियम पाळितात तोच धर्म किंवा सदाचरणाचा कित्ता होय हें आम्हीं वर सांगितलें आहे. हे अहिंसादि नियम कशासाठीं आहेत किंवा या धर्माचें लक्षण काय तें सांगत असतांना "अहिंसा सत्यवचनं सर्वभूतहितं परम्" (वन. २०६,७३)—अहिंसा आणि सत्यभाषण हे नीतिधर्म सर्वभूतहितार्थ आहेत; "धारणाद्धर्ममित्याहुः" (शां, १०९.१२)—जगाचें धारण करितो म्हणून धर्म; "धर्मं हि श्रेय इत्याहुः" (अनु. १०५,१४)—जें कल्याण तोच धर्म; "प्रभवार्थाय भूतानां धर्मप्रवचनं कृतम्" (शां.१०९.१०)—लोकांच्या अभ्युदयासाठींच धर्माधर्मशास्त्र निघालें आहे; किंवा "लोकयात्रार्थमेवेहं धर्मस्य नियमः कृतः । उभयत्र सुखोदर्कः" (शां.२५८.४)—लोकव्यवहार चालून उभयलोकीं कल्याण व्हावें म्हणून धर्माधर्माचे नियम केले आहेत;—अशीं धर्माचा बाह्य उपयोग दाखविणारीं अनेक वचनें महाभारतांत आलेलीं आहेत. तसेंच धर्माधर्मसंकटाच्या वेळीं ज्ञानी पुरुषानेंहि—

लोकयात्रा च द्रष्टव्या धर्मश्चात्महितानि च ।

"लोकव्यवहार, नीतिधर्म व आपलें कल्याण या बाह्य गोष्टींचा तारतम्यानें विचार करून" (मनु. ३७.१६; वन. २०६.९०) मग काय करावयाचें तें ठरवावें, असें म्हटलें आहे; व वनपर्वांत शिबिराजानें धर्माधर्मनिर्णयार्थ याच युक्तीचा उपयोग केला आहे (वन. १३१.११ व १२ पहा). या वचनांवरून समाजाचा उत्कर्ष हेंच स्थितप्रज्ञाच्या वर्तनाचें 'बाह्य धोरण' असतें असें उघड दिसून येतें; आणि हें जर खरें तर, 'पुष्कळांचें' पुष्कळ सुख किंवा (सुख शब्द व्यापक करून) हित अगर कल्याण' असें जें आधिभौतिकवाद्यांचें नीतितत्त्व तेंच अध्यात्मवादीहि कां स्वीकारीत नाहींत, असा प्रश्न पुढें सहज निष्पन्न होतो. 'पुष्कळांचें पुष्कळ सुख' या सूत्रांत बुद्धीच्या आत्मप्रसादापासून होणाऱ्या सुखाचा किंवा उन्नतीचा आणि पारलौकिक कल्याणाचा अंतर्भाव होत नाहीं, हा त्यांत एक मोठा दोष आहे असें मागें चवथ्या प्रकरणांत आम्हीं दाखविलें आहे. पण 'सुख' शब्दाचा अर्थ अधिक व्यापक करून हा दोष बऱ्याच अंशीं काढून टाकितां येईल; आणि नीतिधर्माच्या नित्यत्वासंबंधानें वर जी अध्यात्मिक उपपत्ति दिली आहे तीहि कित्येकांस विशेष महत्वाची वाटणार नाहीं. म्हणून नीतिशास्त्राच्या आध्यात्मिक व आधिभौतिक मार्गांत महत्त्वाचा भेद कोणता याचा येथें आणखी थोडा पुनः खुलासा करणें जरूर आहे.

एखादें कर्म नीतिदृष्ट्या योग्य किंवा अयोग्य आहे याचा विचार दोन तऱ्हांनीं करितां येतो (१) त्या कर्माचें केवळ बाह्य फल म्हणजे जगावर दृश्य परिणाम काय घडला किंवा घडेल तें पाहून; आणि (२) सदर कर्म करणाऱ्याची बुद्धि म्हणजे वासना कशी आहे तें पाहून. पहिल्यास **आधिभौतिक** मार्ग असें म्हणतात. दुसऱ्यांत पुनः दोन पक्ष उद्भवतात, व या दोन पक्षांस दोन निरानिराळीं नांवें आहेत. शुद्ध कर्म घडण्यास वासनात्मक बुद्धि शुद्ध असावी लागत्ये आणि वासनात्मक बुद्धि शुद्ध रहाण्यास व्यवसायात्मक म्हणजे कार्याकार्याचा निर्णय करणारी बुद्धिहि स्थिर, सम व शुद्ध असली पाहिजे, हे सिद्धान्त मागील प्रकरणांतून सांगितलेले आहेत. या सिद्धान्ताप्रमाणें कोणचेंहि कर्म शुद्ध आहे कीं नाहीं हें पाहण्यास त्याची वासनात्मक बुद्धि शुद्ध आहे कीं नाहीं हें पहावें लागतें, आणि वासनात्मक बुद्धि शुद्ध आहे कीं नाहीं हें पहावयास गेलें म्हणजे अखेर व्यवसायात्मक बुद्धि शुद्ध आहे कीं नाहीं हें पहाणें प्राप्त होतें. सारांश, कर्त्याची बुद्धि म्हणजे वासना शुद्ध आहे कीं नाहीं याचा निकाल अखेर व्यवसायात्मक बुद्धीच्या शुद्धतेवरूनच करावा लागतो. (गी. २. ४१). ही व्यवसायात्मक बुद्धि सदसद्विवेचनशक्तिरूपानें स्वतंत्र देवता मानिली म्हणजे तो **आधिदैविक** मार्ग झाला. आणि ही बुद्धि स्वतंत्र देवता नसून आत्म्याचें एक अंतरिंद्रिय आहे, व त्यामुळें बुद्धि प्रधान न मानितां

आत्मा प्रधान मानून वासनेच्या शुद्धतेचा विचार केला म्हणजे तो नीतिनिर्णयाचा **आध्यात्मिक** मार्ग झाला. या सर्व मार्गांत अध्यात्मिक मार्ग श्रेष्ठ असें आमच्या शास्त्रकारांचें म्हणणें आहे; आणि प्रसिद्ध जर्मन तत्त्ववेत्ता कान्ट यानें ब्रह्मात्मैक्याचा सिद्धान्त जरी स्पष्ट दिला नाहीं तरी आपल्या नीतिशास्त्राच्या विवेचनास शुद्ध बुद्धीपासून म्हणजे एक प्रकारें अध्यात्मदृष्ट्याच त्यानें सुरुवात केली असून, असें कां केलें पाहिजे याची पूर्ण उपपत्तिहि दिली आहे.* ग्रीनचा अभिप्रायहि असाच आहे, परंतु याबद्दल सर्व ऊहापोह या लहानशा ग्रंथांत करितां येणें शक्य नाहीं. नीतिमत्तेचा पुरा निर्णय करण्यास कर्मांच्या बाह्य फलापेक्षां कर्त्याच्या शुद्ध बुद्धीकडे विशेष लक्ष कां द्यावें लागतें हें एकदोन उदाहरणें घेऊन मागें चवथ्या प्रकरणांत आम्हीं स्पष्ट करून दाखविलें आहे; व यासंबंधाचा जास्त विचार पुढें पंधराव्या प्रकरणांत पाश्चात्य आणि पौरस्त्य नीतिमार्गांची तुलना करितांना करण्यांत येईल. सध्यां एवढेंच सांगतों कीं, कोणतेंहि कर्म घडण्यास ज्या अर्थी तें कर्म करण्याची बुद्धि प्रथम व्हावी लागत्ये त्या अर्थी कर्मांच्या योग्यायोग्यतेचा विचारहि सर्वांशीं बुद्धीच्या शुद्धाशुध्दतेच्या विचारावरच अवलंबून असतो. बुध्दि खोटी असली तर कर्म खोटें होईल; पण केवळ नुस्तें बाह्य कर्म वाईट असलें तर त्यावरून बुध्दिहि वाईट असलीच पाहिजे असें अनुमान करितां येत नाहीं. कारण चुकीनें, गैरसमजानें किंवा अज्ञानानेंहि तसें कर्म होऊं शकतें, व मग त्याला नीतिशास्त्रदृष्ट्या वाईट म्हणतां येत नाहीं. 'पुष्कळांचें पुष्कळ सुख' हें नीतितत्त्व केवळ बाह्य परिणामांसच लागू पडणारें आहे; आणि हे सुखदुःखात्मक बाह्य परिणाम निश्चित रीतीनें मोजण्याचें बाह्य साधन ज्या अर्थी अद्याप निघालें नाहीं त्या अर्थी नीतिमत्तेच्या या कसोटीनें नेहमींच यथार्थ निर्णय लागेल असा भरंवसा नाहीं. तसेंच मनुष्य कितीहि शहाणा असला तरी त्याची बुद्धि जर पुरी शुद्ध झाली नसेल तर तो हरएक प्रसंगीं धर्मानेंच वागेल असा नियम नाहीं. विशेषतः त्याचा जेथें स्वार्थ आला तेथें तर बोलावयासच नको,—स्वार्थे सर्वे विमुह्यन्ति येऽपि धर्मविदो जनाः (मभा. वि. ५१.४). सारांश, मनुष्य कितीहि ज्ञानी, धर्मवेत्ता किंवा शहाणा असो, त्याची बुद्धि जर सर्वभूतीं सम झालेली नसेल तर त्याचें कर्म नेहमींच शुद्ध किंवा नीतिदृष्ट्या निर्दोष असेल असा नियम नाहीं. म्हणून नीतीचा विचार करितांना कर्मांच्या बाह्य फलापेक्षां कर्त्याच्या बुद्धीचाच प्राध्यान्येंकरून विचार केला पाहिजे, साम्य बुद्धि हेंच सद्वर्तनाचें खरें बीज होय, असें आमच्या शास्त्रकारांनीं निश्चित ठरविलें आहे; आणि भगद्गीतेंत—

*See Kant's *Theory of Ethics*, trans. by Abbott, 6th Ed. especially *Metaphysics of Morals* therein.

दूरेण ह्यवरं कर्म बुद्धियोगाद्धनंजय ।
बुद्धौ शरणमन्विच्छ कृपणाः फलहेतवः ॥*

असा जो अर्जुनास उपदेश आहे (गी. २. ४९) त्यांतील मर्महि हेंच होय. या श्लोकांत बुद्धीचा अर्थ ज्ञान समजून कर्म आणि ज्ञान या दोहोंपैकीं ज्ञानाला यांत श्रेष्ठत्व दिलें आहे, असें कित्येकांचें म्हणणें आहे. पण आमच्या मतें हा अर्थ चुकीचा आहे. बुद्धियोग म्हणजे 'समत्वबुद्धियोग' असा या ठिकाणीं शांकरभाष्यांतहि अर्थ दिला असून, हा श्लोक कर्मयोगाच्या प्रकरणांत आलेला आहे. म्हणून वास्तविक पहातां त्याचा अर्थ कर्मपरच लाविला पाहिजे, आणि तो सरळ रीतीनें लागतोहि. कर्में करणारे लोक दोन प्रकारचे असतात. एक फलाकडे—उदाहरणार्थ, त्यापासून किती लोकांस किती सुख होईल, याकडे—नजर देऊन; आणि दुसरे बुद्धि सम व निष्काम ठेवून, मग त्यापासून कर्मधर्मसंयोगानें जो परिणाम होईल तो होवो. पैकीं 'फलहेतवः' म्हणजे "फलाकडे दृष्टि देऊन कर्म करणारे लोक" नैतिकदृष्ट्या कृपण म्हणजे हलक्या प्रतीचे ठरवून समत्वबुद्धीनें कर्में करणाऱ्या लोकांस या श्लोकांत श्रेष्ठ ठरविलें आहे. 'दूरेण ह्यवरं कर्म बुद्धियोगाद्धनंजय'—हे धनंजया! समत्वबुद्धि-योगापेक्षां नुस्तें कर्म अत्यंत निकृष्ट—असें जें या श्लोकाच्या पहिल्या दोन चरणांत म्हटलें आहे त्यांतील तात्पर्य हेंच होय, आणि "भीष्मद्रोणांना मी कसें मारूं?" असा जो अर्जुनाचा प्रश्न आहे त्याला हें उत्तर आहे. मरणें किंवा मारणें या नुस्त्या क्रियेकडे न पहातां मनुष्य कोणत्या बुद्धीनें तें कर्म करितो' इकडे पाहिलें पाहिजे असा यांतील भावार्थ असून, त्यामुळें "तूं बुद्धीला म्हणजे समबुद्धीला शरण जा" असा उपदेश या श्लोकाच्या तिसऱ्या चरणांत केला आहे, आणि पुढें उप-संहारात्मक अठराव्या अध्यायांतहि "बुद्धियोगाचा आश्रय करून तूं आपलीं कर्में कर" असें पुनः भगवंतांनीं सांगितलें आहे. गीता नुस्त्या कर्माचा विचार कनिष्ठ समजून त्या कर्माच्या प्रेरक बुद्धीचाच विचार श्रेष्ठ मानित्ये, हें गीतेंतील दुसऱ्या एका श्लोकावरून व्यक्त होतें. अठराव्या अध्यायांत कर्मांचे बरेवाईट म्हणजे सात्त्विक, राजस व तामस असे भेद वर्णिले आहेत. नुस्त्या कर्मफलाकडेच गीतेचें जर लक्ष असतें, तर पुष्कळांस सुख देणारें जें कर्म तें सात्त्विक असें भगवंतांनीं सांगितलें असतें. पण तसें न सांगतां "फलाशा सोडून निःसंगबुद्धीनें केलेलें जें कर्म तें सात्त्विक किंवा उत्तम" असें अठराव्या अध्यायांत म्हटलें आहे (गी. १८. २३). अर्थात् कर्माच्या बाह्य फलापेक्षां कर्त्याच्या निष्काम, सम व निःसंग बुद्धि-

---

*या श्लोकाचा सरळ अर्थ असा आहे कीं.—"हे धनंजया! (सम) बुद्धीच्या योगापेक्षां (नुस्तें) कर्म हें फारच निकृष्ट आहे. (म्हणून) (सम) बुद्धीचाच आश्रय कर. फलाकडे नजर देऊन कर्म करणारे (पुरुष) कृपण म्हणजे हलक्या प्रतीचे होत."

सच कर्माकर्मविवेचन करितांना गीता अधिक महत्त्व देत्ये हें यावरून उघड होतें; व हाच न्याय स्थितप्रज्ञाच्या वर्तनास लागू केला म्हणजे स्थितप्रज्ञ ज्या साम्य बुद्धीनें आपल्या बरोबरीच्या व खालच्या मिळून सर्व लोकांशीं वागत असतो, ती साम्यबुद्धीच त्याच्या आचरणाचें खरें बीज असून या आचरणामुळें होणारें सर्व-भूतहित हा त्या साम्यबुद्धीचा नुस्ता बाह्य व आनुषंगिक परिणाम आहे असें सिद्ध होतें. तसेंच ज्याची बुद्धि पूर्ण साम्यावस्थेस पोंचली तो लोकांस केवळ आधि-भौतिक सुख मिळवून देण्यासाठीच आपले सर्व व्यवहार करील हें संभवनीय नाहीं. तो दुसऱ्याचें नुकसान करणार नाहीं हें खरें. पण हें त्याचें मुख्य ध्येय नसून समाजांतील मनुष्यांची बुद्धि अधिकाधिक शुद्ध होत जाऊन आपल्या-प्रमाणेंच अखेर सर्व लोक जेणेंकरून आध्यात्मिक पूर्णावस्थेस पोंचतील असे प्रयत्न स्थितप्रज्ञ करीत असतो. मनुष्याच्या कर्तव्यांपैकीं हेंच श्रेष्ठ व सात्त्विक कर्तव्य होय. केवळ आधिभौतिक सुखवृद्धीचा प्रयत्न आम्ही गौण किंवा राजस समजतों.

कर्माकर्मनिर्णयार्थ कर्माच्या बाह्य फलाकडे लक्ष न देतां कर्त्याच्या शुद्ध बुद्धीसच प्राधान्य दिलें पाहिजे असा जो गीतेचा सिद्धान्त त्यावर कित्येकांचा असा तर्कटी आक्षेप आहे कीं, कर्मफलाकडे न पहातां याप्रमाणें नुस्त्या शुद्ध बुद्धीचाच विचार करावयाचा म्हटलें तर शुद्ध बुद्धीच्या मनुष्यानें कोणतेंहि दुष्कृत्य करावें असें प्राप्त होईल ! आणि मग त्यास सर्व दुष्कृत्यें करण्यास मुभा मिळेल ! हा आक्षेप केवळ आम्हीं आपल्या कल्पनेनेंच काढिला असें नाहीं; तर कांहीं पाद्री भटांनी अशा प्रकारचे गीताधर्मावर केलेले आरोप आमच्या पहाण्यांतहि आले आहेत.* पण हे आरोप किंवा आक्षेप सर्वस्वीं मूर्खपणाचे किंवा दुराग्रहाचे आहेत असें म्हणण्यास आम्हांस कांहींच दिक्कत वाटत नाहीं. किंबहुना आफ्रिकेंतील एखादा काळाकुट्ट रानटी मनुष्य सुधारलेल्या राष्ट्रांतील नीतितत्त्वांचें आकलन करण्यास ज्याप्रमाणें अपात्र व असमर्थ असतो, तद्वतच या पाद्री गृहस्थांची बुद्धि वैदिक धर्मातील स्थितप्रज्ञाच्या आध्यात्मिक पूर्णावस्थेचें नुस्तें आकलन करण्यासहि स्वधर्माच्या फाजील दुराग्रहानें किंवा दुसऱ्या कांहीं काळ्या व दुष्ट मनोविकारांनीं असमर्थ झालेली असत्ये, असें म्हणण्यास हरकत नाहीं. एकोणिसाव्या शतकांतील प्रसिद्ध जर्मन तत्त्वज्ञानी कान्ट यानें कर्माच्या बाह्य फलाकडे न पहातां नीतिनिर्णयार्थ कर्त्याच्या बुद्धीचाच विचार केला पाहिजे, असें आपल्या नीतिशास्त्रावरील ग्रंथांत अनेक ठिकाणीं लिहिलें

---

*कलकत्त्याच्या एका मिशनऱ्यानें असें विधान केलें असून त्यास मि. ब्रुक्स यांनीं दिलेलें उत्तर त्यांच्या *Kuiukshetra* (कुरुक्षेत्र) या नांवाच्या छापील निबंधाच्या शेवटीं जोडिलेलें आहे तें पहा (*Kurukshetra*, Vyasashrama, Adyar, Madras pp.48—52).

आहे.* पण त्यावर कोणीं अशा तऱ्हेचा आक्षेप घेतलेला आमच्या पहाण्यांत नाहीं. मग तो गीतेंतील नीतितत्त्वास तरी कसा लागूं पडणार ? बुद्धि सर्वभूतीं समं झाली म्हणजे परोपकार करणें हा देहस्वभावच बनून जातो; आणि मग अमृतापासून मृत्यु येणें जसें अशक्य, तद्वत् अशा परमज्ञानी व परमशुद्ध बुद्धीच्या पुरुषाच्या हातून कुकर्म घडणेंच अशक्य असतें. कर्माच्या बाह्य फलाचा विचार करीत बसूं नये असें जेव्हां गीता सांगत्ये तेव्हां त्याचा अर्थ वाटेल तें कर असा नाहीं; तर ज्या अर्थी बाह्यतः परोपकार करण्याचें सोंग दंभानें किंवा लोभानें कोणीहि आणूं शकतो, पण सर्वभूतीं एक आत्मा हें ओळखिल्यानें बुद्धींत जें स्थैर्य व समता येत्ये तिचें सोंग आणितां येत नाहीं, त्या अर्थी कोणत्याहि कृत्याच्या योग्यायोग्यतेचा विचार करितांना कर्माच्या बाह्य परिणामापेक्षां कर्त्याच्या बुद्धीकडे योग्य नजर पुरविली पाहिजे असें गीतेचें सांगणें आहे. थोडक्यांत सांगणें असल्यास नीतिमत्ता ही नुस्त्या जड कर्मांत नसून ती सर्वस्वीं कर्त्याच्या बुद्धीवर अवलंबून असत्ये, असा गीतेचा सिद्धान्त आहे. परंतु या आध्यात्मिक सिद्धान्तांतील खरें तत्त्व न ओळखितां कोणी वाटेल तें करूं लागेल तर तो पुरुष राक्षसी किंवा तामसी होय असें गीतेंतच पुढें म्हटले आहे (गी.१८.२५). एकदां बुद्धि सम झाली म्हणजे पुरुषास पुढें कर्तव्याकर्तव्याचा जास्त उपदेश करावा लागत नाहीं हें तत्त्व लक्षांत आणूनच तुकोबांनीं शिवाजीमहाराजांस जो उपदेश केला त्यांतहि—

कल्याणकारक अर्थ याचा एक । सर्वभूतीं देख एक आत्मा ॥

असें भगवद्गीतेप्रमाणें कर्मयोगाचें एकच तत्त्व सांगितलें आहे (तु. गा. ४४२८.९). परंतु पूर्ण साम्यबुद्धि हेंच जरी सदाचरणाचें बीज असलें तरी बुद्धि याप्रमाणें पूर्ण शुद्ध होईपर्यंत कर्म करणारानें वाट पाहिली पाहिजे असेंहि यावरून अनुमान करावयाचें नाहीं हें येथें पुनः सांगितलें पाहिजे. स्थितप्रज्ञाप्रमाणें बुद्धि करणें हें परम ध्येय आहे. परंतु हें परम ध्येय आहे म्हणून तें सर्व सिद्ध होईपर्यंत वाट न पहातां

*" The second proposition : That an action done from duty derives its moral worth, *not from the purpose* which is to be attained by it, but from the maxim by which it is determined." ...The moral worth of action "cannot lie anywhere but in the *principle of the will*, without regard to the ends which can be attained by action". Kant's *Metaphysic of Morals* (trans. by Abbott in Kant's *Theory of Ethics, P. 16*. The italics are author's and not our own). And again " When the question is of moral worth, it is not with the actions which we see that we are concerned, but with those inward principles of them which we do not see. P. 24. *Ibid.*

शक्य तेवढ्याच निष्काम बुद्धीनें प्रत्येक मनुष्यानें आपलीं कर्मे करीत जावीं, म्हणजे त्यानेंच बुद्धि अधिकाधिक शुद्ध होत जाऊन अखेर पूर्ण सिद्धि मिळत्ये, पूर्ण सिद्धि मिळाल्याखेरीज कर्मे न करण्याचा आग्रह धरून काल फुकट दवडूं नये, इत्यादि उपदेश गीतेच्या आरंभींच केलेला आहे (गी २.४०).

'सर्वभूतहित' किंवा 'पुष्काळांचें पुष्कळ कल्याण' हें नीतितत्त्व केवळ बाह्य कर्मास लागू पडणारें अतएव शाखाग्राही व कृपण असून, 'सर्वाभूतीं एक आत्मा' ही स्थितप्रज्ञाची 'साम्यबुद्धि' मूलग्राही असल्यामुळें तीच नीतिनिर्णयाचे कामीं श्रेष्ठ मानिली पाहिजे असें जरी याप्रमाणें सिद्ध झालें तरी, त्यानें व्यवहारांतील वागणुकीची नीट उपपत्ति लागत नाहीं, असे यावर कित्येकांचे आक्षेप आहेत. हे आक्षेप प्रायः संन्यासमार्गीय स्थितप्रज्ञाची जगांतील वागणूक पाहून या आक्षेपकांस सुचलेले आहेत. पण स्थितप्रज्ञ कर्मयोग्याच्या वर्तनास ते लागू पडत नाहींत असें थोड्या विचारान्तीं कोणासहि सहज दिसून येईल. किंबहुना सर्वाभूतीं एक आत्मा किंवा आत्मौपम्यबुद्धि या तत्त्वानें व्यावहारिक नीतिधर्माची जशी उपपत्ति लागत्ये तशी दुसऱ्या कोणत्याच तत्त्वानें लागत नाही असें म्हटलें तरी चालेल. उदाहरणार्थ, सर्व देशांत व सर्व नीतिशास्त्रांत प्रधान मानिलेला परोपकारधर्म घ्या. 'दुसऱ्याचा जो आत्मा तोच माझा आत्मा' या अध्यात्मतत्त्वानें या धर्माची जशी उपपत्ति लागत्ये तशी कोणत्याहि आधिभौतिक वादानें लागत नाहीं. फार झालें तर परोपकारबुद्धि हा एक नैसर्गिक गुण असून तो उत्क्रांतिवादाअन्वयें वाढत चालला आहे एवढेंच काय तें आधिभौतिक शास्त्रें सांगू शकतात. पण तेवढ्यानें परोपकाराचें नित्यत्व सिद्ध होत नाहीं इतकेंच नव्हे, तर स्वार्थ व परार्थ यांच्या दरम्यान झगडा पडला असतां या दोन्ही डगरींवर हात ठेवूं पहाणाऱ्या शहाण्या स्वार्थ्यासहि आपलें घोडे पुढें ढकलण्यास त्यामुळें संधि सांपडत्ये, असें आम्हीं मागें चवथ्या प्रकरणांत दाखविलें आहे. पण यावरहि कित्येकांचें असें म्हणणें आहे कीं, परोपकारबुद्धीचें नित्यत्व सिद्ध करून तरी काय उपयोग? सर्व भूतांत एकच आत्मा आहे असें मानून प्रत्येक पुरुष जर सदासर्वदा सर्वभूतहितच करूं लागला तर त्याचा स्वतःचा चरितार्थ तरी कसा चालावा? आणि याप्रमाणें स्वतःचा योगक्षेम चालला नाहीं, तर तो लोकांचें कल्याण तरी कसें करणार? परंतु या शंका अपरिहार्य किंवा नव्याहि नाहींत. "तेषां नित्याभियुक्तानां योगक्षेमं वहाम्यहम्" (गी. ९.२२) असें भक्तिमार्गदृष्ट्या भगवंतांनीं गीतेंतच या प्रश्नाचें उत्तर दिलें आहे; आणि अध्यात्मशास्त्रांतील युक्तिवादानेंहि तोच अर्थ निष्पन्न होतो. लोककल्याण करण्याची बुद्धि ज्याला झाली त्यानें जेवणखाण सोडून द्यावें असें होत नाहीं; तर मी आपलें देहधारणहि लोकोपयोगार्थ करितों अशी त्याची बुद्धि असली पाहिजे, अशी बुद्धि असेल

ह्यांच इंद्रियें ताब्यांत राहून लोककल्याण होतें असें जनकानें म्हटलें आहे (मभा. अश्व. ३२); आणि यज्ञ करून शेष राहिलेलें अन्न ग्रहण करणारा पुरुष 'अमृताशी' म्हणावयाचा (गी. ४. ३१) असा जो मीमांसकांचा सिद्धान्त त्यांतील बीजहि हेंच आहे. कारण, त्यांच्या दृष्टीनें यज्ञ हें जगाच्या धारणपोषणाचें कर्म असल्यामुळें लोककल्याणाचें हें कर्म करीत असतांना त्यानेंच आपला निर्वाह होतो व करावा, आपल्या स्वार्थासाठीं यज्ञचक्र बुडविणें चांगलें नव्हे, असें त्यांनीं ठरविलें आहे. व्यवहारदृष्ट्या पाहिलें तरीहि—

तो परोपकार करितचि गेला। पाहिजे तो ज्याला त्याला।
मग काय उणें तयाला। भूमंडळीं॥

असें दासबोधांत (१९ ४.१०) समर्थांनीं जें वर्णन केलें आहे तेंच यथार्थ आहे असें अनुभवास येतें. सारांश, लोककल्याणार्थ झटणाऱ्या पुरुषाचा योगक्षेम कधीं अडून राहिला आहे असें या जगांत आढळून येत नाहीं. परार्थ करण्यास मात्र त्यानें निष्काम बुद्धीनें तयार असलें पाहिजे. सर्व लोक आपल्यांत आणि आपण सर्व लोकांत ही भावना एकदां दृढ झाल्यावर स्वार्थ परार्थाहून भिन्न आहे कीं नाहीं हा प्रश्नच उपस्थित होऊं शकत नाहीं. 'मी' निराळा व 'लोक' निराळे या आधिभौतिक द्वैतबुद्धीनें 'पुष्कळांचें पुष्कळ सुख' करण्यास जो प्रवृत्त होतो त्याच्या मनांत वर सांगितलेल्या भ्रामक शंका उत्पन्न होत असतात. पण 'सर्वं खल्विदं ब्रह्म' अशा अद्वैत बुद्धीनें परोपकार करण्यास जो प्रवृत्त झाला त्याला ही शंकाच रहात नाहीं. सर्वभूतात्मैक्यबुद्धीनें निष्पन्न होणारें सर्वभूतहिताचें हें आध्यात्मिक तत्त्व, आणि स्वार्थ व परार्थ या द्वैताच्या म्हणजे पुष्कळांच्या सुखाच्या तारतम्यानें निघणारें लोककल्याणाचें आधिभौतिक तत्त्व यांच्यामधील हा भेद लक्षांत ठेवण्यासारखा आहे. लोककल्याण करावें हा हेतु मनांत धरून साधु पुरुष लोककल्याण करीत नसतात. प्रकाश देणें हा ज्याप्रमाणें सूर्याचा स्वभाव आहे त्याप्रमाणें सर्वभूतात्मैक्याची ब्रह्मज्ञानानें मनांत पूर्ण ओळख पटल्यामुळें लोककल्याण करणें हा या साधु पुरुषांचा देहस्वभाव होऊन जातो; आणि देहस्वभाव असा बनला म्हणजे सूर्य दुसऱ्याला प्रकाश देतांनाच स्वतःलाहि ज्याप्रमाणें प्रकाश देतो तद्वत् साधुपुरुषाच्या परार्थ उद्योगानेंच त्याचा योगक्षेमहि आपोआप सिद्ध होत असतो. परोपकार करण्याचा हा देहस्वभाव आणि अनासक्त बुद्धि यांची जोड जमल्यावर कितीहि संकटें आलीं तरी त्यांची पर्वा न करितां, किंवा संकटें सोसणें बरें अथवा लोककल्याण सोडून देणें बरें यांच्या तारतम्याची विचक्षणाहि न करितां, ब्रह्मात्मैक्यबुद्धीचे साधुपुरुष आपला उद्योग चालू ठेवितात, व प्रसंग पडल्यास देह खर्चीं पडला तरीहि त्याची फिकीर करीत नाहींत! पण स्वार्थ आणि परार्थ भिन्न समजून ते तराजूंत घातल्यावर

कांटा कोणीकडे झुकतो हें पाहून धर्माधर्माचा निर्णय करण्यास जे शिकले आहेत त्यांची लोककल्याणेच्छा इतकी तीव्र होणें कधींच शक्य नाहीं. म्हणून सर्वभूतहिताचें तत्त्व जरी भगवद्गीतेस संमत आहे तरी त्याची उपपत्ति पुष्कळ लोकांच्या पुष्कळ बाह्य सुखाच्या तारतम्यानें लावीत न बसतां, लोक पुष्कळ असणें किंवा कमी असणें, अगर त्यांचें सुख पुष्कळ किंवा कमी होणें, हे विचार आगंतुक अतएव कृपण ठरवून, शुद्ध वागणुकीचें बीज जी साम्यबुद्धि तिची उपपत्ति अध्यात्मशास्त्रांतील नित्य ब्रह्मज्ञानाचे आधारें गीतेंत सांगितली आहे.

सर्वभूतहितार्थ झटणें किंवा लोककल्याण अगर परोपकार करणें यांची अध्यात्मदृष्ट्या सयुक्तिक उपपत्ति कशी लागत्ये हें यावरून दिसून येईल. आतां समाजांत एका मनुष्यानें दुसऱ्याबरोबर कसें वागावें याबद्दल साम्यबुद्धीच्या दृष्टीनें आमच्या शास्त्रांतून जे मूळ नियम सांगितले आहेत त्यांचा विचार करूं "यत्र वा अस्य सर्वमात्मैवाभूत्" (बृ. २.४.१४) ज्याला सर्व आत्ममय झालें, तो साम्यबुद्धीनेंच सर्वांशीं वागत असतो हें तत्त्व बृहदारण्यकाखेरीज ईशावास्य (ईशा. ६) व कैवल्य (कै. १.१०) या उपनिषदांत आणि मनुस्मृतींतहि (मनु. १२. ९१ व १२५) दिसेलें असून याच तत्त्वाचा "सर्वभूतस्थमात्मानं सर्वभूतानि चात्मनि" असा गीतेच्या सहाव्या अध्यायांत (गी. ६.२९) अक्षरशः उल्लेख आहे. सर्वभूतात्मैक्याचें किंवा साम्यबुद्धीचें जें हें तत्त्व त्याचेंच आत्मौपम्यदृष्टि हें एक रूपांतर होय. कारण, सर्व भूतांत मी व माझ्यांत जर सर्व भूतें आहेत, तर मी आपल्याशीं जसा वागतों त्याचप्रमाणें इतर भूतांशीं मीं वागलें पाहिजे असें त्यापासून सहज अनुमान निघतें. म्हणून या "आत्मौपम्यदृष्टीनें म्हणजे सारखेपणानें जो सर्वांशीं वागतो" तोच उत्तम कर्मयोगी स्थितप्रज्ञ म्हणावयाचा असें सांगून, अर्जुनास त्याप्रमाणें वागण्याचा भगवंतांनीं नंतर उपदेश केला आहे (गी. ६.३०—३२). अर्जुन अधिकारी असल्यामुळें या तत्त्वाचा जास्त खुलासा गीतेंत करण्याची जरूर नव्हती. पण सामान्य लोकांस नीतीचा व धर्माचा बोध करण्यासाठीं रचिलेल्या महाभारतांत अनेक ठिकाणीं हें तत्त्व सांगून (मभा. शां. २३८.२१; २६१.३३), व्यासांनीं त्यांतील खोल व व्यापक अर्थ स्पष्ट करून दाखविला आहे. उदाहरणार्थ, उपनिषदांत व गीतेंत संक्षेपानें सांगितलेलें आत्मौपम्याचें हें तत्त्वच—

आत्मोपमस्तु भूतेषु यो वै भवति पूरुषः ।
न्यस्तदंडो जितक्रोधः स प्रेत्य सुखमेधते ॥

"जो पुरुष आपल्याप्रमाणें परक्याला मानितो व ज्यानें क्रोध जिंकिला तो परलोकीं सुख पावतो," (मभा. अनु. ११३.६)—याप्रमाणें प्रथम देऊन, एका पुरुषानें दुसऱ्याबरोबर कसें वागावें याचें वर्णन येथेंच न संपवितां पुढें—

न तत्परस्य संदध्यात् प्रतिकूलं यदात्मनः ।
एष संक्षेपतो धर्मः कामादन्यः प्रवर्तते ॥

"आपल्याला जें प्रतिकूल म्हणजे दुःखकारक वाटतें तसें लोकांबरोबर वर्तन करूं नये, हें सर्व धर्माचें व नीतीचें सार होय, बाकीचे सर्व व्यवहार लोभमूलक आहेत," (मभा. अनु. ११३. ८) असें सांगितल्यावर अखेरीस—

प्रत्याख्याने च दाने च सुखदुःखे प्रियाप्रिये ।
आत्मौपम्येन पुरुषः प्रमाणमधिगच्छति ॥
यथापरः प्रक्रमते परेषु तथा परे प्रक्रमन्तेऽपरस्मिन् ।
तथैव तेषूपमा जीवलोके यथा धर्मो निपुणेनोपदिष्टः ॥

"सुख किंवा दुःख, प्रिय किंवा अप्रिय, दान किंवा निषेध या सर्व बाबतींत प्रत्येक मनुष्यानें आपल्या आत्म्याला काय वाटेल हें पाहून इतरांबद्दल अनुमान करावें. एक ज्याप्रमाणें दुसऱ्यांशीं वागतो त्याप्रमाणें दुसरे त्याजबरोबर वागतात; म्हणून तीच उपमा घेऊन या जगांत आत्मौपम्यानें वागणें हा शहाण्यांनीं धर्म म्हटला आहे,"—असें बृहस्पतीनें युधिष्ठिरास सांगितलें आहे (अनु. ११३. ९, १०). "न तत्परस्य संदध्यात्प्रातिकूलं यदात्मनः" हा श्लोक विदुरनीतींतहि आला आहे (उद्यो. ३८. ७२); व पुढें शांतिपर्वात (शां.१६७.९) पुनः विदुरानें हेंच तत्त्व युधिष्ठिरास सांगितलें आहे. परंतु लोकांना दुःख देऊं नका, कारण तुम्हांला जें दुःखकारक तेंच लोकांनाहि दुःखकारक असतें, हा आत्मौपम्यनियमाचा एक भाग झाला; तुम्हांला जें सुखकारक वाटतें तेंच लोकांनाहि सुखकारक होय, म्हणून लोकांनाहि सुखकारक होईल अशा प्रकारचें वर्तन करा असें त्यापासून निश्चयात्मक अनुमान निघत नाहीं, अशी कोणास कदाचित् दीर्घ शंका येण्याचा संभव आहे. म्हणून भीष्मांनीं युधिष्ठिरास धर्मलक्षण सांगतांना याहिपेक्षां जास्त खुलासा करून—

यदन्यैर्विहितं नेच्छेदात्मनः कर्म पूरुषः ।
न तत्परेषु कुर्वीत जानन्नप्रियमात्मनः ॥
जीवितं यः स्वयं चेच्छेत् कथं सोऽन्यं प्रघातयेत् ।
यद्यदात्मनि चेच्छेत तत्परस्यापि चिंतयेत् ॥

"आपल्याबरोबर दुसऱ्यांनीं ज्याप्रमाणें वागूं नये असें आपण इच्छितों त्याप्रमाणें म्हणजे आपलें मन जाणून, आपण लोकांबरोबरहि वागूं नये. स्वतः जिवंत रहावें अशी जो इच्छा करितो तो दुसऱ्यास कसा मारणार? जें जें आपल्याला हवें तें तें परक्यासहि हवें अशी इच्छा ठेवावी" (शां.२५८.१९,२१),—असा या नियमाच्या दोन्ही भागांचा स्पष्ट उल्लेख केला आहे; आणि दुसऱ्या स्थलीं हाच नियम सांगतांना 'अनुकूल' किंवा 'प्रतिकूल' हीं विशेषणें न योजितां, कोणत्याहि प्रकारचें आचरण घेतलें तरी सामान्यतः च—

तस्माद्धर्मप्रधानेन भवितव्यं यतात्मना ।
तथा च सर्वभूतेषु वर्तितव्यं यथात्मनि ॥

"इंद्रियनिग्रह करून धर्मानें वागावें; आणि आपल्याप्रमाणें सर्व भूतांशीं वर्तन ठेवावें" (शां. १६७.९),—असें विदुरानें म्हटलें आहे. कारण, शुकानुप्रश्नांत व्यास असें सांगतात कीं—

यावानात्मनि वेदात्मा तावानात्मा परात्मनि ।
य एवं सततं वेद सोऽमृतत्वाय कल्पते ॥

"आपल्या शरीरांत जितका आत्मा तितकाच दुसऱ्याच्या शरीरांतहि आहे, हें जो सदैव जाणितो तोच अमृतत्व म्हणजे मोक्ष प्राप्त करून घेण्यास समर्थ होतो" (मभा.शां.२३८.२२). बुद्धास आत्म्याचें अस्तित्व मान्य नव्हतें; निदान आत्म-विचारांच्या व्यर्थ भानगडींत पडूं नये असें त्यानें उघड सांगितलें आहे. तथापि बौद्धभिक्षूंनीं दुसऱ्याबरोबर कसें वागावें हें सांगत असतां बुद्धानेंहि—

यथा अहं तथा एते यथा एते तथा अहं ।
अत्तानं(आत्मानं)उपमं कत्वा (कृत्वा) न हनेय्य न घातये ॥

"जसा मी तसे हे, जसे हे तसा मी, (याप्रमाणें) आपली उपमा समजून (कोणा-सहि) मारूं नये व मारवूं नये,"—असा आत्मौपम्यदृष्टीचा उपदेश केला आहे (सुत्तनिपात, नालकसुत्त २७.पहा). धम्मपद नांवाच्या दुसऱ्या पाली बौद्धग्रंथांतहि (धम्मपद १२९व१३०) वरील श्लोकाचा दुसरा चरण दोनदां अक्षरशः आलेला असून पुढें लागलीच मनुस्मृति (५.४५) व महाभारत (अनु. ११३.५) या दोन्ही ग्रंथांत आढळून येणाऱ्या श्लोकांचा खालीं दिल्याप्रमाणें पालीभाषेंत अनुवाद केलेला आहे—

सुखकामानि भूतानि यो दंडेन विहिंसति ।
अत्तनो सुखमेसानो (इच्छन्) पेच्च सो न लभते सुखं ॥

"(आपल्याप्रमाणेंच), सुखाची इच्छा करणाऱ्या दुसऱ्या प्राण्यांची जो आपल्या (अत्तनो) सुखासाठीं दंडानें हिंसा करितो त्यास मेल्यावर (पेच्च=प्रेत्य) सुख मिळत नाहीं" (धम्मपद १३१). आत्म्याचें अस्तित्व मान्य नसतांहि आत्मौपम्याची ही भाषा ज्या अर्थी बौद्ध ग्रंथांतून आढळून येत्ये त्या अर्थी बौध ग्रंथकारांनीं हे विचार वैदिक धर्मग्रंथांतूनच घेतलेले आहेत हें उघड होतें. पण याचा जास्त विचार पुढें करूं. "सर्वभूतस्थमात्मानं सर्वभूतानि चात्मनि" अशी ज्याची स्थिति झाली तो इतरांशीं वागतांना आत्मौपम्यबुद्धीनेंच नेहमीं वागत असतो व हेंच काय तें अशा वागणुकीचें मुख्य तत्त्व होय, असें आम्ही प्राचीन कालापासून समजत आलों आहों हें वरील वचनांवरून स्पष्ट दिसून येईल. समाजांत एका मनुष्यानें दुसऱ्या

मनुष्याशीं कसें वागावें याचा निर्णय करण्यास आत्मौपम्यबुद्धीचें हें सूत्र "पुष्कळ लोकांचें पुष्कळ हित" या आधिभौतिक तत्त्वांपेक्षां अधिक मुद्देसूद, निर्दोष, निःसंदिग्ध, व्यापक, स्वल्प, व अगदीं अडाणी मनुष्याच्याहि लवकर लक्षांत भरण्यासारखें आहे हें कोणीहि कबूल करील.* धर्माधर्मशास्त्राचें जें हें रहस्य (एष संक्षेपतो धर्मः) किंवा मूलतत्त्व त्याची अध्यात्मदृष्ट्या जशी उपपत्ति लागत्ये तशी कर्माच्या बाह्य परिणामाकडेच नजर देणाऱ्या आधिभौतिक वादानें लागत नाहीं; आणि म्हणूनच धर्माधर्मशास्त्रांतील या प्रधान नियमास कर्मयोगाचा आधिभौतिकदृष्ट्या विचार करणाऱ्या पाश्चिमात्य पंडितांच्या ग्रंथांतून प्रायः प्रमुखस्थान दिलेलें नसतें. किंबहुना आत्मौपम्यदृष्टीचें सूत्र बाजूला ठेवून समाजबंधनाची उपपत्ति "पुष्कळांचें पुष्कळ सुख" इत्यादि केवळ दृश्य तत्त्वानेंच लाविण्याचा ते प्रयत्न करीत असतात. पण उपनिषदांत, मनुस्मृतींत, गीतेंत, महाभारताच्या इतर प्रकरणांत व बौद्ध धर्मांतच नव्हे, तर इतर देशांत व धर्मांतहि आत्मौपम्याच्या या सोप्या नीतितत्त्वासच सर्वत्र अग्रस्थान दिलेलें आहे, असें आढळून येईल. यहुदी व ख्रिस्ती धर्मपुस्तकांत "तूं आपल्या शेजाऱ्यावर आपल्याप्रमाणेंच प्रीति कर," (लेव्हि १९.१५; माथ्यू २२.३९) अशी जी आज्ञा आहे ती या नियमाचेंच रूपांतर आहे. ख्रिस्ती लोक याला सोन्याचा म्हणजे सोन्यासारखा मौल्यवान नियम म्हणतात; परंतु आत्मैक्याची उपपत्ति त्यांच्या धर्मांत दिलेली नाहीं. "लोकांनीं आपल्याबरोबर जसें वागावें असें आपणांस वाटतें तसें आपण त्यांच्याशीं वागलें पाहिजे" (मा.७.१२; ल्यू. ६. ३१), हा ख्रिस्ताचा उपदेशहि आत्मौपम्यसूत्राचा एक भाग असून ग्रीस देशांतील तत्त्वज्ञ पंडित आरिस्टॉटल याच्या ग्रंथांत मनुष्यामनुष्यामधील वागणुकीचें हेंच तत्त्व अक्षरशः सांगितलें आहे. आरिस्टॉटल ख्रिस्ताच्या पूर्वी सुमारें तीनशें वर्षें झाला; पण आरिस्टॉटलच्याहि पूर्वी सुमारें दोनशें वर्षें जन्मलेला चिनी तत्त्वज्ञानी खूं-फू-त्से (इंग्रजी अपभ्रंश कानफ्यूशिअस) यानें आत्मौपम्यदृष्टीचा वरील नियम चिनी भाषेच्या सरणीप्रमाणें एकाच शब्दांत सांगितला आहे! पण आमच्याकडे हें तत्त्व कानफ्यूशिअसच्याहि पुष्कळ पूर्वी उपनिषदांतून (ईश.६; केन.१३) आणि पुढें भारतांत, गीतेंत, आणि " आत्मवत् परावें तें। मानीत जावें ॥ " अशा रीतीनें (दास. १२.१०.२२) मराठी संतमंडळींच्या ग्रंथांतून दिलेलें असून "आपल्यावरून जग ओळखावें" अशी प्रचारांतहि म्हण पडलेली आहे. इतकेंच

*'सूत्र' शब्दाची व्याख्या "अल्पाक्षरमसंदिग्धं सारवद्विश्वतोमुखम्। अस्तोभमनवद्यं च सूत्रं सूत्रविदो विदुः ॥" याप्रमाणें करीत असतात. गाण्याच्या सोयीसाठीं कोणत्याहि मंत्रांत जीं अनर्थक अक्षरें घालितात त्यांस स्तोभाक्षरें म्हणतात. सूत्रांत असलीं अनर्थक अक्षरें नसतात, म्हणून या लक्षणांत 'अस्तोभं' हें पद आलें आहे.

नव्हे, तर त्याची आध्यात्मिक उपपत्तिहि आमच्या प्राचीन शास्त्रकारांनीं दिलेली आहे. वैदिकेतर धर्मांत नीतिधर्मांचें हें सर्वमान्य सूत्र दिलें असलें तरी त्याची उपपत्ति सांगितलेली नाहीं, आणि ब्रह्मात्मैक्यरूप अध्यात्मज्ञानाखेरीज दुसऱ्या कशानेंहि या सूत्राची उपपत्ति नीट लागत नाहीं, हें लक्षांत आणिलें म्हणजे गीतेंतील आध्यात्मिक नीतिशास्त्राचें किंवा कर्मयोगाचें महत्त्व व्यक्त होईल.

समाजांत मनुष्यानीं एकमेकांबरोबर कसें वागावें यासंबंधाचा "आत्मौपम्य-बुद्धीचा जो हा सुलभ नियम तो इतका व्यापक, सुबोध व विश्वतोमुख आहे कीं, सर्व भूतांचे ठायीं असलेलें आत्मैक्य ओळखून "आत्मवत् समबुद्धीनें दुसऱ्याशीं वागत जा," असा एकदां निर्बंध घालून दिल्यावर लोकांवर दया कर, त्यांना यथाशक्ति मदत कर, त्यांचें कल्याण कर, त्यांना अभ्युदयाच्या मार्गास लाव, त्यांच्यावर प्रीति कर, त्यांना कंटाळूं नको, त्यांना दुखवूं नको, त्यांच्याबरोबर न्यायानें व समतेनें वाग, कोणास फसवूं नको, कोणाचें द्रव्यहरण किंवा हिंसा करूं नको, अथवा त्याला खोटेंहि सांगूं नको, किंवा पुष्कळांचें पुष्कळ कल्याण करण्याची बुद्धि नित्य मनांत ठेव, अगर सर्व एकाच बापाचीं लेंकरें समजून त्यांच्याशीं बंधुप्रेमानें वागत जा, इत्यादि उपदेश पृथक् पृथक् करण्याची जरूरच रहात नाहीं. कोणीहि झाला तरी त्याला स्वतःचें सुखदुःख अगर कल्याण कशांत आहे हें स्वभावतःच सहज कळत असतें; आणि संसारांत वागतांना "आत्मा वै पुत्रनामासि" अथवा "अर्धं भार्या शरीरस्य" असें समजून आपल्याप्रमाणेंच आपल्या स्त्रीपुत्रांवरहि आपण प्रेम केलें पाहिजे या गोष्टीचा अनुभवहि कुटुंबव्यवस्थेनें त्यास प्राप्त होत असतो. पण कुटुंब हें आत्मौपम्यबुद्धीचा पहिला धडा शिकण्याचें साधन होय, यांतच सदैव लंपट होऊन न राहतां कुटुंबाचे पुढें मित्र, आप्त, गोत्रज, ग्रामस्थ, ज्ञातिबंधु, धर्मबंधु, आणि अखेर सर्व मनुष्यें अगर सर्व भूतें, याप्रमाणें प्रत्येक मनुष्यानें आपली आत्मौपम्यबुद्धि जास्त जास्त व्यापक करून आपल्या ठिकाणीं जो आत्मा तोच सर्व भूतांच्या ठिकाणीं आहे हें ओळखणें व अखेर त्याप्रमाणें वर्तन करणें, ही ज्ञानाची व आश्रमव्यवस्थेची परमावधि किंवा मनुष्य मात्राच्या साध्याची सीमा होय, असा आत्मौपम्यबुद्धीरूप सूत्राचा शेवटचा व व्यापक अर्थ आहे. आणि ही परमावधीची स्थिति प्राप्त करून घेण्याची योग्यता ज्या ज्या यज्ञयागादि कर्मांनीं वृद्धिंगत होत्ये तीं सर्व कर्मे चित्तशुद्धिकारक, धर्म्य, अतएव गृहस्थाश्रमांत कर्तव्य होत. असें मग ओघानेंच सिद्ध होतें. कारण चित्तशुद्धि याचा खरा अर्थ स्वार्थबुद्धि सुटून ब्रह्मात्मैक्य ओळखणें असा असून एवढ्याचसाठीं गृहस्थाश्रमाचीं कर्में स्मृतिकारांनीं विहित धरिलीं आहेत हें पूर्वीच सांगितलें आहे. "आत्मा वा अरे द्रष्टव्यः" इत्यादि जो उपदेश याज्ञवल्क्यानें मैत्रेयीस केला आहे त्यांतील मर्म

हेंच याहे. "आत्मा वै पुत्रनामासि" अशा प्रकारें आत्म्याच्या व्याप्तीचा संकोच न करितां "लोको वै अयमात्मा" अशी त्याची स्वभावतःच असलेली व्याप्ति ओळखून "उदारचरितानां तु वसुधैव कुटुंबकम्"—थोर लोकांचे पृथ्वी हेंच कुटुंब या समजुतीनें प्रत्येकानें आपले व्यवहार करीत जावे, असें अध्यात्मज्ञानाच्या पायावर रचिलेलें कर्मयोगशास्त्र सर्वांना सांगत आहे; आणि या बाबतींत आमचें कर्मयोगशास्त्र इतर देशांतील प्राचीन किंवा अर्वाचीन कोणत्याहि कर्मयोगशास्त्रास हार जाणार नाहीं इतकेंच नव्हे, तर उलट तीं सर्व पोटांत घेऊन परमेश्वराप्रमाणें 'दहा अंगुळें' शिल्लक राहील अशी आमची खात्री आहे

परंतु यावरहि कित्येकांचें असें म्हणणें आहे कीं, आत्मौपम्यभावानें "वसुधैव कुटुंबकम्" अशी वेदान्ती व व्यापक दृष्टि झाल्यावर देशाभिमान, कुलाभिमान, धर्माभिमान वगैरे ज्या सद्गुणांनीं कांहीं कुलें किंवा राष्ट्रें सध्यां अभ्युदय पावलेलीं आढळतात ते सद्गुण नाहींसे होतात इतकेंच नव्हे, तर कोणी आपणास मारण्यास किंवा इजा करण्यास आला तरी "निर्वैरः सर्वभूतेषु" (गी.११.५५) या गीतावाक्याप्रमाणें त्याला दुष्ट बुद्धीनें उलट न मारणें हा आपला धर्म होऊन (धम्मपद ३३८ पहा), दुष्टांचा प्रतिकार न झाल्यामुळें त्यांच्या दुष्ट कृत्यास साधुपुरुष बळी पडण्याची वेळ येत्ये; आणि दुष्टांचें प्राबल्य माजून एकंदर समाजाचा किंवा राष्ट्राचाहि त्यामुळें नाश होतो. "न पापे प्रतिपापः स्यात् साधुरेव सदा भवेत्" (मभा.वन.२०६, ४४)—दुष्टांशीं दुष्ट होऊं नये, साधुपणानें वागावें; कारण, दुष्टाव्यानें किंवा वैरानें वैर कधींच नाहींसें होत नाहीं—'न चापि वैरं वैरेण केशव व्युपशाम्यति;' उलट ज्याचा आपण पराजय करितों तो जातीचा दुष्ट असल्यामुळें पराजित झाल्यावर मनांत अधिकच खवळतो व पुनः सूड घेण्याची संधि पहात असतो—"जयो वैरं प्रसृजति;" म्हणून दुष्टांचें शांतीनेंच निवारण करणें युक्त होय; असें महाभारतांत स्पष्ट सांगितलें आहे (मभा.उद्यो.७१.५९व ६३). आणि भारतांतील हेच श्लोक बौद्ध धर्मग्रंथांतून दिलेले असून (धम्मपद ५व२०१; महावग्ग १०.२ आणि ३पहा) त्याप्रमाणें "तूं आपल्या वैऱ्यावर प्रीति कर" (मात्थ्यू.५.४४), आणि "एका गालफडांत दिली तर दुसरा गाल पुढें कर" (मात्थ्यू. ५.३९;ल्यू.६.२९), असा ख्रिस्तानेंहि याच तत्त्वाचा अनुवाद केलेला आहे. ख्रिस्तापूर्वीचा चिनी तत्त्वज्ञ ला-ओ-त्से याचेंहि सांगणें असेंच असून आमच्या महाराष्ट्रसाधुमंडळांत तर एकनाथमहाराजांसारख्यांनीं याप्रमाणें आचरण केल्याच्या कथाहि आहेत. क्षमेचा किंवा शांतीचा पराकाष्ठेचा उत्कर्ष दाखविणाऱ्या या उदाहरणांच्या पवित्र योग्यतेस कमीपणा आणण्याचा आमचा बिलकुल हेतु नाहीं. सत्याप्रमाणेंच क्षमा हा धर्महि अखेर म्हणजे समाजाच्या पूर्णावस्थेंत अपवादरहित व नित्य रूपानें शिल्लक राहील

यांत संशय नाहीं. किंबहुना समाजाच्या हल्लींच्या अपुऱ्या अवस्थेंतहि पुष्कळ प्रसंगीं शांततेनें जे काम होतें तें रागानें होत नाहीं, असें नजरेस येतें. दुष्ट दुर्योधनास साह्य करण्यासाठीं कोणकोण योद्धे आले आहेत हें जेव्हां अर्जुन पाहूं लागला तेव्हां त्यांत वृद्ध आणि गुरु यांच्यासारखीं पूज्य माणसें त्याच्या नजरेस पडल्यावर दुर्योधनाच्या दुष्टाव्याच्या प्रतिकारार्थ नुस्तें कर्मच नव्हे तर अर्थाला ओशाळलेले असले तरी जे गुरु त्यांचा शस्त्रांनीं वध करण्याचें दुष्कर कर्महि करावें लागणार (गी.२.५) ही गोष्ट त्याच्या नजरेस आली; आणि "न पापे प्रतिपापः स्यात्" या न्यायानें दुर्योधन दुष्ट झाला म्हणून त्याबरोबर आपणहि दुष्ट होऊं नये, "त्यांनीं आपणास ठार मारिलें तरीहि (गी.१.४६) आपण 'निर्वैर' अंतःकरणानें स्वस्थ बसणेंच योग्य" असें तो म्हणूं लागला. अर्जुनाच्या या शंकेचें निवारण करण्यासाठींच गीताशास्त्राची प्रवृत्ति झाली आहे; व त्यामुळें या विषयाचा गीतेंत जसा खुलासा केलेला आहे तसा दुसऱ्या कोणत्याहि धर्मग्रंथांत केलेला आढळून येत नाहीं. उदाहरणार्थ, बौद्ध व ख्रिस्ती हे दोन्ही धर्म निर्वैरत्वाचें तत्त्व वैदिक धर्माप्रमाणेंच स्वीकारितात, पण लोकसंग्रहाची किंवा आत्मसंरक्षणाचीहि पर्वा न ठेवितां सर्व कर्में सोडून संन्यास घेणाऱ्या पुरुषाचें वर्तन, आणि बुद्धि अनासक्त व निर्वैर झाली तरी त्याच अनासक्त व निर्वैर बुद्धीनें सर्व व्यवहार करणाऱ्या कर्मयोग्याचें वर्तन, हीं दोन्ही सर्वांशीं एक असणें शक्य नाहीं, ही गोष्ट बौद्ध व ख्रिस्ती धर्मग्रंथांत निदान स्पष्टपणें तरी कोठेंच सांगितलेली नाहीं. उलट ख्रिस्तानें केलेला निर्वैरत्वाचा वरील उपदेश व जगांतील नीति यांचा योग्य मेळ कसा घालावा याचें पाश्चिमात्य नीतिशास्त्रज्ञांस गूढ पडलें आहे;* आणि नित्शे नांवाच्या अलीकडील जर्मन पंडितानें निर्वैरत्वाचें धर्मतत्त्व गुलामगिरीचें व घातक असून तेंच श्रेष्ठ मानणाऱ्या ख्रिस्ती धर्मानें युरोपखंडास खच्ची करून सोडिलें आहे, असें मत आपल्या ग्रंथांत ठोकून दिलें आहे. पण आमच्याकडील धर्मग्रंथ पाहिले तर, संन्यास व कर्मयोग या दोन धर्ममार्गांमध्यें या बाबतींत भेद केला पाहिजे, ही गोष्ट गीतेसच नव्हे तर मनूसहि पूर्णपणें अवगत व संमत झालेली होती असें आढळून येतें. कारण, "क्रुध्यंतं न प्रतिक्रुध्येत्"— रागावणाऱ्यावर उलट रागावूं नको (मनु. ६.४८)—हा नियम मनूनें गार्हस्थ्य किंवा राजधर्मांत न सांगतां फक्त यतिधर्मांतच सांगितला आहे. पण यांपैकीं कोणतें वचन कोणत्या मार्गांतलें आहे, किंवा त्याचा कोठें उपयोग करावा, इकडे लक्ष न देतां संन्यास व कर्मयोग या दोन्ही मार्गांतील परस्परविरोधी सिद्धान्त सरमिसळ करून एकत्र सांगण्याची हल्लींच्या टीकाकारांनीं जी पद्धत

*See Paulsen's *System of Ethics*, Book III. chap. X (Eng. Trans.) and Nietzche's *Anti-Christ*.

घातली आहे त्यामुळें पुष्कळदां कर्मयोगांतील खऱ्या सिद्धान्ताबद्दल कसा व्यामोह पडतो हें आम्हीं मागें पांचव्या प्रकरणांत दाखविलें आहे. गीतेवरील टीकाकारांची ही घोटाळ्याची पद्धत सोडून दिली म्हणजे 'निर्वैर' शब्दाचा भागवतधर्मी कर्मयोगी काय अर्थ करितात तें सहज कळून येतें. कारण, कर्मयोगी गृहस्थानें अशा प्रसंगीं दुष्टांशीं कसें वागावें याचें "तस्मान्नित्यं क्षमा तात! पंडितैरपवादिता" (मभा.वन.२८.८)—यासाठींच बाबा! शहाण्या पुरुषानें क्षमेस नेहमीं अपवाद सांगितले आहेत—असें परमभगवद्भक्त प्रह्लाद यानेंच वर्णन केलें आहे. आपल्याला जें दुःखदायक होईल असें कर्म करून दुसऱ्यास दुखवूं नये, हा आत्मौपम्यदृष्टीचा सामान्य धर्म खरा; पण परक्यांनींहि आपणांस दुखवूं नये, असा याच धर्माच्या पडताळ्याचा जो दुसरा धर्म तो पाळणारे लोक ज्या समाजांत नाहींत त्या समाजांत केवळ एकानेंच हा धर्म पाळून उपयोग नाहीं, असा महाभारतांत निर्णय केला आहे. समता हा शब्दच दोन व्यक्तींशीं संबध्द म्हणजे सापेक्ष आहे. म्हणून आततायी पुरुषास मारिल्यानें अहिंसाधर्म जसा बिघडत नाहीं, तद्वत् दुष्टांचें योग्य शासन केल्यानें साधुपुरुषांच्या आत्मौपम्यबुद्धीस किंवा निर्वैरीपणासहि कांहीं कमीपणा येत नाहीं. उलट दुष्टांच्या अन्यायांचा प्रतिकार करून इतरांस बचाविल्याचें श्रेय मात्र त्यांना मिळतें. ज्या परमेश्वरापेक्षां कोणाचीहि बुद्धि जास्त सम नाहीं तो परमेश्वर देखील साधूंच्या संरक्षणासाठीं व दुष्टांचा नाश करण्यासाठीं जर वेळोवेळीं अवतार घेऊन लोकसंग्रह करीत असतो (गी.४.७.व ८) तर इतर पुरुषांची कथा काय? "वसुधैव कुटुंबकम्" अशी दृष्टि झाल्यानें किंवा फलाशा सोडिल्यानें पात्रापात्रतेचा किंवा योग्यायोग्यतेचा भेद नाहींसा झाला पाहिजे, हें म्हणणें भ्रांतिमूलक आहे. फलाशेंत ममत्वबुद्धि प्रधान असत्ये व ती सोडिल्याखेरीज पापपुण्यापासून मुक्तता नाहीं हा गीतेचा सिद्धान्त आहे. पण मला आपल्या स्वतःचा फायदा करून घ्यावयाचा नसला तरी, ज्याला जें योग्य नाहीं ते त्याला घेऊं दिल्यानें दुष्ट किंवा नालायक लोकांना साह्य करून लायक साधु लोकांचें व त्या मानानें समाजाचेंहि नुकसान केल्याचें पाप मला लागल्याखेरीज रहात नाहीं. कुबेरासारखा कोट्याधीश सावकार बाजारांत भाजी खरेदी करावयास गेला तर कोथिंबिरीच्या गड्डीस ज्याप्रमाणें तो लाख रुपये देत नाहीं, तद्वत् पूर्ण साम्यावस्थेस पोंचलेला पुरुष कोणाला काय योग्य हें तारतम्य विसरत नाहीं. त्याची बुद्धि सम असत्ये खरी; पण 'समता' या शब्दाचा अर्थ गाईचा चारा मनुष्यास आणि मनुष्याचें अन्न गाईस घालावें असा करावयाचा नाहीं; आणि गीतेंतहि याच न्यायानें केवळ 'दातव्य' म्हणून जें सात्त्विक दान करावयाचें तेंहि "देशे काले च पात्रे च" म्हणजे देश, काल आणि पात्रता पाहून दिलें पाहिजे (गी.१७.२०)—असें भगवंतांनीं सांगितलें आहे. साधुपुरु-

यांच्या साम्य बुद्धीचें वर्णन करितांना ज्ञानेश्वरमहाराजांनीं त्यांस पृथ्वीची उपमा दिली आहे. या पृथ्वीलाच 'सर्वसहा' असें दुसरें नांव आहे; पण ही 'सर्वसहा' बाई देखील तिला कोणीं लाथ मारिली तर लाथ देणाऱ्याच्या पायाच्या तळव्यावर तितक्याच जोराचा प्रत्याघात करून आपली समताबुद्धि व्यक्त करीत असत्ये ! मनांत वैर नसतांहि (म्हणजे निर्वैर) प्रतिकार कसा करितां येतो हें यावरून चांगलें व्यक्त होतें; आणि याच कारणास्तव खुद्द भगवानहि "ये यथा मां प्रपद्यंते तांस्तथैव भजाम्यहम्" (गी. ४.११)—जे मला जसे भजतात तसें त्यांना मी फल देतों—याप्रमाणें वागून पुनः वैषम्य-नैर्घृण्य" दोषांपासून अलिप्त असतात हें कर्मविपाकप्रक्रियेंत सांगितलें आहे. तसेंच व्यवहारांत किंवा कायद्यांत देखील खुनी मनुष्यास फांशीची शिक्षा सांगणारा न्यायाधीश त्याचा वैरी असें कोणी म्हणत नाहीं. बुद्धि निष्काम होऊन साम्यावस्थेस पोंचली म्हणजे तो मनुष्य स्वतःच्या इच्छेनें कोणाचेंहि नुकसान करीत नाहीं, त्यापासून जर दुसऱ्याचें नुकसान झालें तर तें दुसऱ्याच्या कर्माचें फल होय, किंवा निष्काम बुद्धीचा स्थितप्रज्ञ अशा प्रसंगीं जें कर्म करितो—मग दिसण्यांत तें मातृवध किंवा गुरुवध यांसारखें कितीहि घोर असो—त्याच्या शुभाशुभ फलाचें बंधन अगर लेप त्यास लागत नाहीं असा अध्यात्मशास्त्राचा सिद्धान्त आहे (गी. ४.१४; ९.२८ व १८.१७ पहा). फौजदारी कायद्यांत आत्मसंरक्षणाचे जे नियम आहेत ते याच तत्त्वावर रचिले आहेत. मनूची अशी गोष्ट सांगतात कीं, लोकांनीं त्यास राजा होण्याबद्दल जेव्हां विनंति केली तेव्हां "अनाचारानें चालणाऱ्या लोकांस शासन करण्यासाठीं राज्य पत्करून मी पापांत पडूं इच्छित नाहीं" असें त्यानें प्रथम उत्तर दिलें. परंतु—"तमब्रुवन् प्रजाः मा भीः कर्तृनेनो गमिष्यति" (मभा. शां. ६७.२३—लोकांनीं त्यास, भिऊं नको पाप ज्याचें त्यास लागेल व तुला रक्षण करण्याचें पुण्य मात्र मिळेल" असें सांगून, "प्रजारक्षणार्थ जो खर्च लागेल तो भागण्यासाठीं तुला आम्ही कर देऊं" असें वचन दिल्यावर, मनूनें पहिला राजा होण्याचें कबूल केलें. सारांश, 'आघाताइतकाच प्रत्याघात' असा जो अचेतन सृष्टींतील कर्माचा न बदलणारा कायदा त्याचेंच 'जशास तसें' हें सचेतन सृष्टींतील रूपांतर आहे. ज्यांची बुद्धि साम्यावस्थेस पोंचलेली नाहीं असे सामान्य लोक या कर्मविपाकाच्या कायद्यांत आपली ममत्वबुद्धि घालून क्रोधानें किंवा द्वेषानें आघातापेक्षां अधिक प्रत्याघात करून आघाताचा सूड घेत असतात; किंवा आपल्यापेक्षां कोणी दुर्बल असला तर त्याच्या शुष्क अगर काल्पनिक गुन्ह्यासाठीं प्रतिकारबुद्धीच्या निमित्तानें त्याला लुबाडून आपला फायदा करून घेण्यास नेहमीं प्रवृत्त होतात. पण सूड घेण्याची, वैराची, अभिमानाची, क्रोधानें, लोभानें किंवा द्वेषानें दुर्बलांना लुबाडण्याची, अगर हेक्यानें आपल्या

प्रौढीचें, शेखीचें, सत्तेचें व शक्तीचें प्रदर्शन करण्याची ही बुद्धि सामान्य लोकांप्रमाणें ज्याच्या मनांत राहिली नाहीं त्यानें आपल्या अंगावर आलेला चेंडू केवळ माघारा फिरविल्यामुळें त्याची शान्त, निर्वैर व सम बुद्धि न बिघडतां उलट दुष्ट लोकांचें जगांत प्राबल्य माजून गरीबांचा छळ होऊं नये म्हणून असलें प्रत्याघातरूप कर्म करणें हें लोकसंग्रहदृष्ट्या त्याचा धर्म म्हणजे कर्तव्य होय(गी.३.२५), आणि अशा प्रसंगीं समबुद्धीनें केलेलें घोर युद्धहि धर्म्य व श्रेयस्कर आहे, हें गीतेंतील सर्व उपदेशाचें सार आहे. सर्वांशीं निर्वैरपणानें वागावें, दुष्टांशीं दुष्ट होऊं नये, रागावणाऱ्यावर रागावूं नये, हीं धर्मतत्त्वें स्थितप्रज्ञ कर्मयोग्यास मान्य नाहींत असें नाहीं. पण 'निर्वैर' म्हणजे निष्क्रिय किंवा प्रतिकारशून्य हें केवळ संन्यासमार्गांतलें मत खरें न मानितां, वैर म्हणजे मनांतील दुष्ट बुद्धि सोडून द्यावी एवढाच निर्वैर पदाचा अर्थ समजून, कर्म ज्या अर्थी कोणासच सुटलें नाहीं त्या अर्थी केवळ लोकसंग्रहार्थ किंवा प्रतिकारार्थ जरूर व शक्य तेवढें कर्म दुष्ट बुद्धि मनांत न ठेवितां केवळ कर्तव्य म्हणून वैराग्यानें व निसंग बुद्धीनें केलें पाहिजे, असें कर्मयोगाचें सांगणें आहे (गी. ३. १९); आणि म्हणून नुस्तें 'निर्वैर' हें पद न योजितां—

मत्कर्मकृत् मत्परमो मद्भक्तः संगवर्जितः ।
निर्वैरः सर्वभूतेषु यः स मामेति पांडव ॥

या श्लोकांत (गी.११.५५)तत्पूर्वी 'मत्कर्मकृत्' म्हणजे 'माझ्या म्हणजे परमेश्वराच्या प्रीत्यर्थ अर्थात् परमेश्वरार्पणबुद्धीनें सर्व कर्में करणारा' हें दुसरें महत्त्वाचें विशेषण घालून भगवंतांनीं निर्वैरत्वाची व निष्काम कर्मांची गीतेंत भक्तिदृष्ट्या सांगड घालून दिली आहे; व हा श्लोक म्हणजे सर्व गीताशास्त्राचें सारभूत तात्पर्य होय, असें शांकरभाष्यांत व इतर टीकांतहि म्हटलें आहे. बुद्धि निर्वैर करण्यासाठीं किंवा झाल्यानंतरहि, सर्व प्रकारचीं कर्में सोडून द्यावीं असें गीतेंत कोठेंच सांगितलें नाहीं. प्रतिकारार्थ जें कर्म करावयाचें तें याप्रमाणें निर्वैरत्वानें आणि परमेश्वरार्पणबुद्धीनें केलें म्हणजे कर्त्यास त्याचें कोणतेंहि पाप अगर दोष लागत नाहीं इतकेंच नव्हे, तर प्रतिकाराचें काम संपलें म्हणजे ज्या दुष्टाचा प्रतिकार केला त्याचेंच पुढें आत्मौपम्यदृष्टीनें कल्याण चिंतण्याची बुद्धिहि मनांतून नष्ट होत नाहीं. उदाहरणार्थ, रावणाच्या दुष्ट कृत्याबद्दल निर्वैर व निष्पाप रामचंद्रांनीं युद्धांत त्याचा वध केल्यावर त्याची उत्तरक्रिया करण्यास बिभीषण जेव्हां कचरूं लागला तेव्हां—

मरणान्तानि वैराणि निवृत्तं नः प्रयोजनम् ।
क्रियतामस्य संस्कारो ममाप्येष यथा तव ॥

"वैर (रावणाच्या मनांतलें) मरणाबरोबर संपलें. आमचें (दुष्टांचा नाश करण्याचें) काम संपलें. आतां हा जसा तुझा (भाऊ) तसा माझाहि आहे. यासाठीं त्याला

अग्निसंस्कार दे." असें रामचंद्रांनीं बिभीषणास सांगितलें आहे (वाल्मीकिरा.६.१०९.२५). रामायणांतील हें तत्त्व भागवतांतहि एके ठिकाणीं (भाग.८.१९. १३) सांगितलें असून भगवंतांनीं ज्या दुष्टांचा संहार केला त्यांसच पुढें दयाळू होऊन सद्गति दिली अशा इतर पुराणांतून ज्या कथा आहेत त्यांतील बीजहि हेंच होय. हे सर्व विचार मनांत आणून "उद्धटासी पाहिजे उद्धट" असें समर्थांनीं म्हटलें असून महाभारतांत:—

यो यथा वर्तते यस्मिन् तस्मिन्नेवं प्रवर्तयन् ।
नाधर्मं समवाप्नोति न चाश्रेयश्च विंदति ॥

"आपल्याबरोबर जो जसा वागतो तसें त्याच्याशीं आपण वर्तन केल्यानें अधर्म (अनीति) घडत नाहीं आणि अकल्याणहि होत नाहीं" (मभा. उद्यो. १७९.३०) असें भीष्मांनीं परशुरामास सांगितलें आहे; आणि पुढें शांतिपर्वांत सत्यानृताध्यायीं—

यस्मिन् यथा वर्तते यो मनुष्यः तस्मिंस्तथा वर्तितव्यं स धर्मः।
मायाचारो मायया बाधितव्यः साध्वाचारः साधुना प्रत्युपेयः॥

"आपल्याशीं जो जसें वर्तन ठेवितो तसें त्याच्याशीं वर्तन ठेवणें ही धर्मनीति होय; मायावी पुरुषाशीं मायावीणानें आणि साधुपुरुषाशीं साधुपणानेंच व्यवहार केला पाहिजे" (मभा. शां. १०९. २९ व उद्यो. ३६ ७),—असा तोच उपदेश पुनः युधिष्ठिरास केला आहे. तसेंच ऋग्वेदांत इंद्राच्या मायावीपणाबद्दल त्यास दोष न देतां "त्वं मायाभिरनवद्य मायिनं...वृत्रं अर्दयः।" (ऋ. १०. १४७.२;१. ८०.७)—हे निष्पाप इंद्रा ! मायावी जो वृत्र त्याला तूं मायांनींच मारिलेंस— अशी त्याची स्तुति गाइली असून, भारवि कवीनें आपल्या किरातार्जुनीय काव्यांतहि—

व्रजंति ते मूढधियः पराभवं। भवंति मायाविषु ये न मायिनः ॥

"मायाव्यांबरोबर जे मायावी होत नाहींत ते नाश पावतात"—असा ऋग्वेदांतील तत्त्वाचाच अनुवाद केला आहे (किरा. १.३०). पण या ठिकाणीं दुसरें असेंहि लक्षांत ठेविलें पाहिजे कीं, दुष्टपुरुषाचा प्रतिकार साधुपणानें होणें शक्य असेल तर प्रथम तो साधुपणानेंच करावा. कारण, दुसरा मनुष्य दुष्ट झाला म्हणजे तेवढ्यामुळेंच आपणहि त्याबरोबर दुष्ट झालें पाहिजे, किंवा एकजण नकटा झाला म्हणून इतरांनींहि त्यासाठीं आपलीं नाकें कापून घ्यावीं असें होत नाहीं; किंबहुना हा धर्महि नव्हे. "न पापे प्रतिपापः स्यात्" या सूत्राचा खरा भावार्थ हाच आहे; आणि याच कारणास्तव विदुरनीतींत प्रथम "न तत्परस्य संदध्यात् प्रतिकूलं यदात्मनः"—आपल्याला जें प्रतिकूल वाटतें तसें वर्तन इतरांबरोबर करूं नये—हें नीतितत्त्व धृतराष्ट्रास सांगितल्यावर, लागलींच विदुर असें म्हणतो कीं,

अक्रोधेन जयेत्क्रोधं असाधुं साधुना जयेत् ।
जयेत्कदर्यं दानेन जयेत् सत्येन चानृतम् ॥

"(दुसऱ्याचा) क्रोध (आपल्या) शांतीनें जिंकावा, दुष्टास साधुपणानें जिंकावें, कद्रू-ला दानानें जिंकावें, आणि अनृत सत्यानें जिंकावें" (मभा. उद्यो. ३८.७३,७४). धम्मपद नांवाच्या पाली भाषेंतल्या बौद्धधर्मीय नीतिग्रंथांत याच श्लोकाचा—

अक्कोधेन जिने कोधं असाधुं साधुना जिने ।
जिने कदरियं दानेन सच्चेनालीकवादिनं ॥

याप्रमाणें हुबेहुब अनुवाद केलेला असून (धम्मपद. २२३ पहा), शांतिपर्वांत युधिष्ठिरास उपदेश करीत असतां भीष्मांनींहि—

कर्म चैतदसाधूनां असाधु साधुना जयेत् ।
धर्मेण निधनं श्रेयो न जयः पापकर्मणा ॥

"दुष्टाच्या असाधु म्हणजे दुष्ट कृत्याचें साधुपणानें निवारण करावें; कारण, पापकर्मानें मिळणाऱ्या जयापेक्षां धर्मानें म्हणजे नीतीनें मरण आलें तरी श्रेयस्कर होय" (शां. ९५.१६) अशी या नीतितत्त्वाची महती गाइली आहे. पण असल्या साधुपणानें दुष्टाच्या दुष्ट कृत्याचें निवारण होत नसेल, किंवा सामोपचाराचें व शिष्टाईचें म्हणणें या दुष्टांस पसंत नसेल, तर "कंटकेनैव कंटकं" या न्यायानें पोटीसानें बाहेर न पडणारा कांटा अखेर साध्या किंवा लोखंडी कांट्यानें म्हणजे सुईनेंच बाहेर काढणें जरूर आहे (दास, १९.९.१२—३१). कारण, केव्हांहि झालें तरी लोकसंग्रहार्थ दुष्टांचा निग्रह करणें, हें भगवंतांप्रमाणें साधुपुरुषाचेंहि धर्मदृष्ट्या पहिलें कर्तव्य होय. "साधुपणानें दुष्टावा जिंकावा" या वाक्यांतहि दुष्टाव्याचा जय किंवा निवारण करणें हें साधुपुरुषाचें मुख्य कर्तव्य आहे ही गोष्ट पहिल्यानें गृहीत धरूनच, मग तत्सिद्ध्यर्थ प्रथम उपाय कोणता योजावा याचें निदर्शन केलें आहे. साधुपणानें निवारण होणें शक्य नसेल तर जशास तसें होऊन दुष्टाचें निवारण करूं नये, त्याच्या दुष्ट कृत्यास साधुपुरुषांनीं खुशाल बळी पडावें, असें आमच्या धर्मग्रंथकारांनीं कोठेंहि प्रतिपादन केलेलें नाहीं. आपल्या दुष्ट कृत्यानें लोकांचे गळे कापण्यास जो पुरुष प्रवृत्त झाला, त्यास इतरांनीं आपल्याबरोबर साधुपणानें वागावें असें म्हणण्यास कोणताहि नैतिक हक्क राहिलेला नसतो, हें नेहमीं लक्षांत ठेविलें पाहिजे. किंबहुना साधुपुरुषांस याप्रमाणें जेव्हां एखादें असाधु कर्म करणें भाग पडतें तेव्हां त्याची जबाबदारी शुद्ध बुद्धीच्या साधुपुरुषाकडे न येतां दुष्टपुरुषाच्या दुष्ट कृत्याचाच तो परिणाम असल्यामुळें त्या दुष्ट पुरुषासच त्याबद्दल जबाबदार धरिलें पाहिजे, असें धर्मशास्त्रांतच स्वच्छ म्हटलें आहे (मनु. ८.१९.व३५१); आणि खुद्द बुद्धानें देवदत्ताला जें शासन केलें त्याची उपपत्ति बौद्ध ग्रंथकारांनींहि याच तत्त्वा-

वर लाविलेली आहे (मिलिंदप्र.४.१.३०-३४पन्हा). जड सृष्टीच्या व्यवहारांत आघातप्रत्याघातरूपी हीं कर्में नित्य व अगदीं तंतोतंत बरोबर असतात. पण मनुष्याचे व्यवहार त्याच्या इच्छाधीन असल्यामुळें, आणि वर सांगितलेल्या त्रैलोक्यचिंतामणीमात्रेचा दुष्टावर केव्हां उपयोग करावा हें निश्चित ठरविण्यास लागणारें धर्मज्ञानहि अत्यंत सूक्ष्म असल्यामुळें आपण करूं इच्छितों तो प्रकार योग्य का अयोग्य, धर्म्य कीं अधर्म्य, याबद्दल मोठमोठ्या माणसांसहि प्रसंगविशेषीं मोह पडत असतो हें खरें—किं कर्म किमकर्मेति कवयोऽप्यत्र मोहिताः (गी.४.१६). अशा प्रसंगीं नुस्त्या विद्वान् पण नेहमींच थोड्याबहुत स्वार्थबुद्धीनें पछाडलेल्या पुरुषांच्या पांडित्यावर किंवा केवळ आपल्या सारासारविचारावरच सर्वस्वीं भिस्त न ठेवितां, पूर्ण साम्यावस्थेस पोंचलेल्या परमावधीच्या साधुपुरुषाच्या शुद्ध बुद्धीसच अखेर शरण जाऊन त्या गुरूचा निकाल प्रमाण मानिला पाहिजे. कारण, नुस्तें तार्किक पांडित्य जितकें अधिक तितक्या कोट्याहि अधिकाधिक निघत असल्यामुळें, शुद्ध बुद्धीखेरीज नुस्त्या पांडित्यानें असल्या बिकट प्रश्नांचा कधींहि खरा व समाधानकारक निकाल लागत नाहीं; त्याला शुद्ध व निष्काम बुद्धीचा गुरूच केला पाहिजे. अत्यंत सर्वमान्य झालेल्या शास्त्रकारांची बुद्धि अशा प्रकारची शुद्ध असत्ये, व त्यामुळेंच "तस्माच्छास्त्रं प्रमाणं ते कार्याकार्यव्यवस्थितौ" (गी.१६ २४)—कार्याकार्याचा निर्णय करण्याचे कामीं तुला शास्त्र प्रमाण मानिलें पाहिजे,—असें भगवंतांनीं अर्जुनास सांगितलें आहे. तथापि कालमानाप्रमाणें श्वेतकेतूसारख्या पुढच्यापुढच्या साधुपुरुषांस या शास्त्रांतहि फरक करण्याचा अधिकार प्राप्त होत असतो, हें विसरतां कामा नये.

निर्वैर व शान्त अशा साधुपुरुषांच्या आचरणासंबंधाने लोकांची सध्यां जी गैरसमजूत झालेली आहे ती कर्मयोगमार्ग लुप्तप्राय होऊन सर्वच संसार त्याज्य मानणाऱ्या संन्यासमार्गाचें हल्लीं चोहोंकडे प्रस्थ वाढल्यामुळें झालेली आहे. निर्वैर झालें म्हणजे निष्प्रतिकारहि झालें पाहिजे असा गीतेचा उपदेश किंवा उद्देशहि नाहीं. लोकसंग्रहाची ज्याला पर्वा नाहीं त्याला जगांत दुष्टांचें प्राबल्य झालें काय आणि न झालें काय, किंवा स्वतःचा तरी जीव राहिला काय आणि गेला काय, सारखेंच. पण पूर्णावस्थेस पोंचलेले कर्मयोगी सर्वभूतात्मैक्य ओळखून सर्व भूतांशीं निर्वैरपणें जरी वागत असले तरी अनासक्त बुद्धीनें पात्रापात्रतेचा सारासारविचार करून स्वधर्माप्रमाणें प्राप्त झालेले कर्म करण्यास चुकत नाहींत, आणि अशा रीतीनें केलेल्या कर्मामुळें कर्त्याच्या साम्यबुद्धीसहि कांहीं कमीपणा येत नाहीं असें कर्मयोगाचें सांगणें आहे. गीताधर्मांतील कर्मयोगाचें हें तत्त्व स्वीकारिल्यावर कुलाभिमान, देशाभिमान इत्यादि कर्तव्यधर्मांचीहि कर्मयोगशास्त्राप्रमाणें योग्य उपपत्ति लावितां येत्ये.

सर्व मानवजातीचें किंबहुना प्राणिमात्राचें ज्यानें हित होईल तोच धर्म हा जरी अखेरचा सिद्धान्त आहे, तरी परमावधीची ही स्थिति प्राप्त होण्यास कुलाभिमान, धर्माभिमान, देशाभिमान या चढत्या पायऱ्या असल्यामुळें त्यांची अवश्यकता केव्हांहि नाहींशी होत नाहीं. निर्गुणब्रह्मप्राप्त्यर्थ ज्याप्रमाणें सगुणोपासना अवश्य, त्याप्रमाणें 'वसुधैव कुटुंबकम्' अशी बुद्धि होण्यास कुलाभिमान, जात्याभिमान, धर्माभिमान, देशाभिमान इत्यादि सरणी अवश्य आहे; आणि समाजांतील प्रत्येक पिढी याच जिन्यानें वर चढत असल्यामुळें हा जिना नेहमींच कायम राखावा लागतो. त्याचप्रमाणें आपल्या भोंवतालचे लोक किंवा राष्ट्रें खालच्या पायरीवर असतां एखादा पुरुष किंवा राष्ट्र आपण एकाकीच जर सदैव वरच्या पायरीवर राहूं म्हणेल तर तें देखील सिद्धीस जाणें शक्य नाहीं. कारण, परस्पर व्यवहारांत "जशास तसें" या न्यायानें वरच्या वरच्या मजल्यावरील लोकांस खालच्या खालच्या मजल्यावरील लोकांच्या अन्यायाचा प्रतिकार करणें प्रसंगविशेषीं जरूर पडतें, हें वर सांगितलेंच आहे. जगांतील सर्व मनुष्याची स्थिति सुधारतां सुधारतां केव्हां तरी सर्वभूतात्मैक्य ओळखण्यापर्यंत त्यांची मजल येईल यांत शंका नाहीं; निदान तशी स्थिति मनुष्यमात्रास प्राप्त करून देण्याची आशा बाळगणें तरी अयुक्त नव्हे. परंतु आत्मोन्नतीची ही परमावधीची स्थिति जोंपर्यंत सर्वांस प्राप्त झाली नाहीं, तोंपर्यंत इतर राष्ट्रें किंवा समाज यांची स्थिति लक्षांत आणून साधुपुरुषांनीं आपआपल्या समाजांस तत्तत्कालीं श्रेयस्कर होईल असा देशाभिमानादि धर्मच त्यांस उपदेशिला पाहिजे असें न्यायतःच सिद्ध होतें. शिवाय दुसरें असेंहि लक्षांत ठेविलें पाहिजे कीं, घराचे वरवरचे मजले बांधून तयार केले तरी खालचे मजले ज्याप्रमाणें काढून टाकितां येत नाहींत, किंवा तरवार हातांत पडली म्हणजे कुदळीची, अगर सूर्य असला तरी अग्नीची, जरूर ज्याप्रमाणें नाहींशी होत नाहीं, तद्वत् सर्वभूतहिताच्या शेवटच्या पायरीवर पोंचलें तरी देशाभिमानाचीच नव्हे तर कुलाभिमानाचीहि अवश्यकता नाहींशी होत नाहीं. कारण, समाजसुधारणेच्या दृष्टीनें पाहिलें तर कुलाभिमान जें विशिष्ट काम करितो तें केवळ देशाभिमानानें होत नाहीं, आणि देशाभिमानाचें कार्य निव्वळ सर्वभूतात्मैक्यदृष्टीनें सिद्ध होत नाहीं. अर्थात् समाजाच्या पूर्णावस्थेंत सुद्धां साम्यबुद्धीप्रमाणेंच देशाभिमान व कुलाभिमान इत्यादि धर्मांचीहि नेहमींच जरूर रहाते. पण केवळ आपल्या देशाचा अभिमान हेंच परमसाध्य मानिल्यावर एक राष्ट्र आपल्या फायद्यासाठीं दुसऱ्या राष्ट्राचें कितीहि नुकसान करण्यास जसें तयार होतें, तसा प्रकार सर्वभूतहित हें परमसाध्य मानिल्यानें होत नाहीं. कुलाभिमान, देशाभिमान व अखेर सर्व मानवजातीचें हित यांमध्यें जर विरोध येऊं लागला तर खालच्या खालच्या

अतीचें धर्म वरच्या वरच्या पायरीच्या धर्मासाठीं सोडून द्यावे, असें साम्यबुद्धीनें परिपूत झालेल्या नीतिधर्माचें महत्त्वाचें व विशेष सांगणें आहे. लढाईत कुलक्षय होणार असतां दुर्योधनाच्या आग्रहासाठीं पांडवांना राज्याचा भाग न देण्यापेक्षां दुर्योधन ऐकत नसल्यास आपला मुलगा असला तरी त्या एकट्यास सोडून देणें योग्य होय, असा धृतराष्ट्रास उपदेश करीत असतां तत्समर्थनार्थ—

त्यजेदेकं कुलस्यार्थे ग्रामस्यार्थे कुलं त्यजेत् ।
ग्रामं जनपदस्यार्थे आत्मार्थे पृथिवीं त्यजेत् ॥

"कुलाच्या (बचावा-) साठीं एक इसम, गांवाच्या साठीं कुल, सर्व लोकसमूहासाठीं गांव आणि आत्म्यासाठीं पृथ्वी सोडावी," (मभा. आदि. ११५.३६ सभा. ६१. ११) असा जो श्लोक विदुरानें सांगितला आहे, त्यांतील पहिल्या तीन चरणांचें तात्पर्य हेंच असून चवथ्या चरणांत आत्मसंरक्षणाचें तत्त्व सांगितलें आहे. 'आत्म' हें सामान्य सर्वनाम असल्यामुळें आत्मसंरक्षणाचें हें तत्त्व एकट्या व्यक्तीप्रमाणेंच एकवट झालेल्या लोकसमूहास, ज्ञातीस, देशास किंवा राष्ट्रास लागूं पडतें; आणि कुलासाठीं एक पुरुष, ग्रामासाठीं कुल, देशासाठीं ग्राम सोडावा, ही पूर्वींची चढती चढती सरणी लक्षांत आणिली म्हणजे 'आत्म' शब्दाचा अर्थ या सर्वांपेक्षां या ठिकाणीं जास्त महत्त्वाचा असला पाहिजे, असें स्पष्ट दिसून येतें. तथापि कांहीं मतलबी किंवा शास्त्रानभिज्ञ लोक या चरणाचा कधीं कधीं विपरीत म्हणजे निव्वळ स्वार्थपर अर्थ करीत असतात; म्हणून आत्मसंरक्षणाचें हें तत्त्व आप्पलपोटेपणाचें नव्हे हें येथें सांगितलें पाहिजे. कारण, ज्या शास्त्रकारांनीं निव्वळ स्वार्थसाधु चार्वाकपंथ राक्षसी ठरविला (गी.अ.१६ पहा) तेच स्वार्थासाठीं कोणासहि जग बुडवावयास सांगतील हें कधींच संभवत नाहीं. वरील श्लोकांतील 'अर्थे' या शब्दाचा अर्थ निव्वळ स्वार्थपर नसून " संकट आलें असतां तें निवारण करण्यासाठीं " असा घेतला पाहिजे; व कोशकारांनींहि तोच अर्थ दिलेला आहे. आप्पलपोटेपणा आणि आत्मसंरक्षण यांत महदंतर आहे. कामोपभोगेच्छेनें किंवा लोभानें आपल्या फायद्यासाठीं जगाचें नुकसान करणें हा आप्पलपोटेपणा झाला. हा अमानुष व गर्ह्य असून, एकाच्या हितापेक्षां पुष्कळांच्या हिताकडे आपण नेहमीं लक्ष पुरविलें पाहिजे असें वरील श्लोकांतील पहिल्या तीन चरणांत म्हटलें आहे. तथापि सर्वभूतीं एकच आत्मा असल्यामुळें प्रत्येकास या जगांत सुखानें रहाण्याचा सारखाच नैसर्गिक हक्क असतो; आणि या सर्वसामान्य महत्त्वाच्या व नैसर्गिक हक्काकडे दुर्लक्ष करून जगांतील कोणत्याहि एका व्यक्तीचें अगर समाजाचें नुकसान करण्याचा अधिकार दुसऱ्या व्यक्तीस किंवा समाजास,—तो बलानें किंवा संख्येनें मोठा म्हणून किंवा त्याच्यापाशीं पहिल्याचा पाडाव करण्याचीं साधनें अधिक आहेत एवढ्याच

कारणामुळें,—नीतिदृष्ट्या कधींहि प्राप्त होत नाहीं. एकापेक्षां अगर थोड्यांपेक्षां पुष्कळांचें हित अधिक योग्यतेचें अशा युक्तिवादानें संख्येनें मोठ्या अशा समाजाच्या आपमतलबी वर्तनाचें या ठिकाणीं जर कोणी समर्थन करील तर तो युक्तिवाद राक्षसी समजला पाहिजे. म्हणून दुसरे लोक याप्रमाणें जर अन्यायानें वागूं लागले तर पुष्कळांच्याच काय पण सर्व पृथ्वीच्याहि हितापेक्षां आत्मसंरक्षणाचा म्हणजे आपला बचाव करण्याचा नैतिक हक्क बलवत्तर असतो, असा चवथ्या चरणाचा भावार्थ आहे; आणि पहिल्या तीन चरणांत वर्णिलेल्या अर्थास महत्त्वाचा अपवाद या नात्यानें तो त्यांच्याबरोबरच सांगितला आहे. शिवाय दुसरें असेंहि पाहिलें पाहिजे कीं, आपण स्वतः जिवंत राहिलों तर लोककल्याण करणार. म्हणून लोकहितदृष्ट्या विचार केला तरीहि विश्वामित्राप्रमाणें "जीवन्धर्ममवाप्नुयात्"—जगलों तर धर्म, किंवा कालिदासाप्रमाणें "शरीरमाद्यं खलु धर्मसाधनम्" (कुमा. ५. ३३)—शरीर हेंच सर्व धर्माचें मूळ साधन होय, अगर मनूनें सांगितल्याप्रमाणें "आत्मानं सततं रक्षेत्"—आपल्या स्वतःचें आपण सर्वदा रक्षण केलें पाहिजे, असें म्हणणें प्राप्त होतें. परंतु आत्मसंरक्षणाचा हक्क सर्व जगाच्या हितापेक्षां जरी याप्रमाणें श्रेष्ठ होतो तरी कित्येक प्रसंगीं कुलासाठीं, देशासाठीं, धर्मासाठीं, किंवा परोपकारार्थ सत्पुरुष स्वेच्छेनेंच जिवावर उदार होत असतात हें मागें दुसऱ्या प्रकरणांत सांगितलें असून, हेंच तत्त्व वरील श्लोकाच्या पहिल्या तीन चरणांत वर्णिलें आहे. अशा प्रसंगीं मनुष्य आत्मसंरक्षणाच्या आपल्या श्रेष्ठ हक्कावरहि स्वेच्छेनें पाणी सोडीत असल्यामुळें या कृत्याची नैतिक योग्यताहि सर्वांपेक्षां श्रेष्ठ समजतात. तथापि हे प्रसंग केव्हां उत्पन्न होतात हें बिनचूक ठरविण्यास नुस्तें पांडित्य किंवा तर्कशक्ति पुरी पडत नाहीं, यासाठीं विचार करणाऱ्या मनुष्याचें अंतःकरण प्रथम शुद्ध व सम झालेलें असलें पाहिजे, हें वरील धृतराष्ट्राच्या कथेवरूनच उघड होतें. विदुरानें केलेला उपदेश ध्यानांत न येण्याइतकी धृतराष्ट्राची बुद्धि मंद होती असें नाहीं, पण पुत्रस्नेहामुळें त्याची बुद्धि सम होईना, असें महाभारतांतच म्हटलें आहे. कुबेराला ज्याप्रमाणें लाख रुपयांची कधींच उणीव पडत नाहीं, तद्वतच ज्याची बुद्धि एकदां सम झाली त्याला कुलात्मैक्य, देशात्मैक्य किंवा धर्मात्मैक्य वगैरे खालच्या प्रतीच्या ऐक्यांची कधीं तुट पडत नाहीं. ब्रह्मात्मैक्यांत या सर्वांचा अंतर्भाव होत असतो; आणि मग देशधर्म, कुलधर्म इत्यादि संकुचित किंवा सर्वभूतहिताचा व्यापक धर्म यांपैकीं ज्याच्या त्याच्या स्थितीप्रमाणें, किंवा आत्मसंरक्षणार्थ, ज्याकालीं ज्याला जें श्रेयस्कर असेल त्याचाच त्यास उपदेश करून जगाच्या धारणपोषणाचें काम साधुपुरुष चालवीत असतात. मानवजातीच्या सध्यांच्या स्थितींत देशाभिमान हाच मुख्य सद्गुण होऊन सुधारलेलीं राष्ट्रेंहि शेजारच्या शत्रूंच्या राष्ट्रांतील पुष्कळ मनुष्यें

थोड्या कालांत प्रसंगविशेषी कशी टार करितां येतील याच्या विचारांत व तयारींत आपल्या ज्ञानाचा, कौशल्याचा व द्रव्याचा उपयोग करीत आहेत हें खरें. पण तेव-ढ्यामुळें देशाभिमान हेंच काय तें नीतिदृष्ट्या मानवजातीचें परम साध्य मानितां येत नाहीं, असें स्पेन्सर, कोंट वगैरे पंडितांनीं आपल्या ग्रंथांतून स्पष्ट प्रतिपादन केलें आहे; आणि या त्यांच्या प्रतिपादनास जो आक्षेप लागू पडत नाहीं तो अध्यात्म-दृष्ट्या प्राप्त झालेल्या सर्वभूतात्मैक्यरूप तत्त्वासच कसा लागू पडतो हें आम्हांस समजत नाहीं. मूल लहान असतां त्याचे कपडे त्याच्या अंगाप्रमाणेंच—फार झालें तर जरा मोठे म्हणजे वाढत्या अंगाचें,—जसे बेतावे लागतात, तद्वतच सर्व भूतात्मैक्यबुद्धीची गोष्ट आहे. समाज असो वा व्यक्ति असो, सर्वभूतात्मैक्य-बुद्धीनें त्याच्यापुढें जें साध्य मांडावयाचें तें त्याच्या अधिकाराला अनुरूप किंवा त्यांपेक्षां थोडें पुढचें असेल तरच तें त्यास श्रेयस्कर होतें; त्याच्या मगदुरापेक्षां फार चांगली गोष्ट त्यास एकदम करण्यास सांगितली तर त्यानें त्याचें कधींहि कल्याण होऊं शकत नाहीं. परब्रह्माला कांहीं इयत्ता नसतांहि उपनिषदांतून त्याच्या उपासनेच्या क्रमाक्रमानें चढत्या पायऱ्या सांगण्याचें कारण हेंच असून, सर्वच जेथें स्थितप्रज्ञ अशा समाजांत क्षात्रधर्माची जरी जरूरी नसली तरी जगांतील इतर समाजांची तत्कालीन स्थिति लक्षांत आणून "आत्मानं सततं रक्षेत्" या तत्त्वावर आमच्या धर्मशास्त्रांतील चातुर्वर्ण्यव्यवस्थेंत क्षात्रधर्माचा संग्रह केला आहे; आणि प्रसिद्ध ग्रीक तत्त्वज्ञ प्लेटो यानें आपल्या ग्रंथांत पराकाष्ठेची उत्तम म्हणून जी समाजव्यवस्था सांगितली आहे त्यांतहि नेहमींच्या अभ्यासानें युद्धकलेंत प्रवीण झालेल्या वर्गास समाजरक्षक या नात्यानें प्रमुखत्व दिलें आहे. तत्त्वज्ञानी लोक परमावधीच्या शुद्ध व उच्च स्थितीच्या विचारात गढून गेलेले असले, तरी त्यांतच तत्तत्कालीन अपूर्ण समाजव्यवस्थेचा विचार करण्यासहि ते चुकत नाहींत. असें यावरून स्पष्ट दिसून येईल.

सर्व गोष्टींचा याप्रमाणें विचार केला म्हणजे ब्रह्मात्मैक्यज्ञानानें आपली बुद्धि निर्विषय, शान्त, सर्वभूतीं निर्वैर व सम ठेवणें, आणि आपणास ही स्थिति प्राप्त झाली म्हणून सामान्य अज्ञानी लोकांस न कंटाळतां, किंवा आपण स्वतः सर्व सांसारिक क-र्मांचा त्याग करून म्हणजे कर्मसंन्यासाश्रम स्वीकारून या लोकांची बुद्धि न बिघड-वितां, देशकालपरिस्थितीप्रमाणें ज्यांना जें योग्य असेल त्याचाच त्यांस उपदेश करून व स्वतःच्या निष्काम कर्तव्याचरणानें सद्वर्तनाचा यथाधिकार प्रत्यक्ष धडा घालून देऊन, सर्वांस हळूहळू यथासंभव शान्तपणें पण उत्साहानें उन्नतीच्या मार्गास लाविणें, हाच ज्ञानी पुरुषाचा खरा धर्म आहे, असें सिद्ध होतें. वेळोवेळीं अव-तार धारण करून भगवान् जें काम करितात तें हेंच; आणि ज्ञानी पुरुषानेंहि

तोच किंवा गिरवून फलाकडे लक्ष न देतां या जगांतील आपलें कर्तव्य शुद्ध म्हणजे निष्काम बुद्धीनें नेहमीं यथाशक्ति करीत राहिलें पाहिजे, किंबहुना त्यांत मरण आलें तरीहि तें मोठ्या आनंदानें पत्करिलें पाहिजे (गी. ३. ३५), आपलें कर्तव्य म्हणजे धर्म सोडूं नये, असा सर्व गीताशास्त्राचा इत्यर्थ आहे. यालाच लोकसंग्रह किंवा खरा कर्मयोग असें म्हणतात. नुस्ता वेदान्तच नव्हे, तर त्याच्या आधारें त्याबरोबरच कर्माकर्माचें वरील ज्ञानहि जेव्हां गीतेंत सांगितलें, तेव्हांच प्रथम युद्ध सोडून भिक्षा मागण्यास तयार झालेला अर्जुन पुढें स्वधर्माप्रमाणें घोर युद्ध करण्यास—केवळ भगवान् सांगतात म्हणून नव्हे तर स्वेच्छेनें—प्रवृत्त झाला आहे. अर्जुनास उपदेशिलेलें स्थितप्रज्ञाच्या साम्यबुद्धीचें हें तत्त्व कर्मयोगशास्त्राचा मूळ पाया असल्यामुळें, तेंच प्रमाण धरून त्याच्या आधारें पराकाष्ठेच्या नीतिमत्तेची उपपत्ति कशी लागत्ये तें सांगितल्यावर आत्मौपम्यदृष्ट्या समाजांत एकमेकांनीं एकमेकांशीं कसें वागलें पाहिजे, "जशास तसें' या न्यायानें किंवा पात्रापात्रतेमुळें पराकाष्ठेच्या नीतिधर्मांत कोणते फरक होतात, अगर अपूर्णावस्थेंतील समाजांत वागणाऱ्या साधुपुरुषासहि अपवादात्मक नीतिधर्म कसे स्वीकारावे लागतात, इत्यादि कर्मयोगशास्त्रांतील ठळक ठळक विषयांचें संक्षिप्त निरूपण आम्हीं या प्रकरणांत केलें आहे. हाच युक्तिवाद न्याय, परोपकार, दान, दया, अहिंसा, सत्य, अस्तेय वगैरे नित्य धर्मांस लागून हल्लींच्या अपूर्ण समाजव्यवस्थेंत प्रसंगानुसार त्यांत कोणता फरक करावा लागतो हें दाखविण्यास या धर्मांपैकीं प्रत्येकावर एकेक स्वतंत्र ग्रंथ लिहिला तरी हा विषय संपावयाचा नाहीं; आणि भगवद्गीतेचा मुख्य उद्देशहि तो नाहीं. अहिंसा आणि सत्य, सत्य आणि आत्मसंरक्षण, आत्मसंरक्षण आणि शांति इत्यादिकांमध्यें परस्परविरोध पडून कर्तव्याकर्तव्याचा संशय प्रसंगविशेषीं कसा उत्पन्न होतो यांचें या ग्रंथाच्या दुसऱ्या प्रकरणांतच दिग्दर्शन केलें आहे. अशा प्रसंगीं साधुपुरुष "नीतिधर्म, लोकयात्राव्यवहार, स्वार्थ, सर्वभूतहित" वगैरे गोष्टींचा तारतम्यविचार करून मग कार्याकार्यांचा निर्णय करीत असतात हें निर्विवाद असून, महाभारतांत श्येनानें शिबिराजास ही गोष्ट स्पष्टपणें सांगितली आहे; आणि सिज्विक नामक इंग्रज ग्रंथकारानें आपल्या नीतिशास्त्रावरील ग्रंथांत हाच अर्थ विस्तारानें अनेक उदाहरणें घेऊन वर्णिला आहे. पण तेवढ्यावरून स्वार्थ व परार्थ यांचा सारासारविचार करणें हेंच काय तें नीतिनिर्णयाचें तत्त्व होय असें कित्येक पाश्चिमात्य पंडित जें अनुमान करितात तें मात्र आमच्या शास्त्रकारांस कधींच मान्य झालेलें नाहीं. कारण, हा सारासारविचार पुष्कळदां इतका सूक्ष्म आणि अनैकांतिक म्हणजे अनेक अनुमानें निष्पन्न करून देणारा असतो कीं, "मी तसा दुसरा" ही साम्यबुद्धि पूर्वींच जर मनांत ठरलेली नसेल तर नुस्त्या तार्किक सारासारविचारानें कर्तव्याकर्तव्याचा

नेहमींच बिनचूक निर्णय होणें शक्य नसतें; आणि मग 'मोर नाचतो म्हणून लांडोरहि नाचत्ये' अशांतला प्रकार होण्याचा संभव असतो, असें आमच्या शास्त्रकारांचें म्हणणें आहे. मिल्लप्रभृति उपयुक्ततावादी पाश्चिमात्य नीतिशास्त्रज्ञांच्या उपपादनांत जो मुख्य अपुरेपणा आहे तो हाच होय. गरुडानें झांप घालून आपल्या पंजानें मेंढरूं उंच आकाशांत उचलून नेलें, म्हणून कावळाहि जर तेंच करूं लागेल तर फसल्याखेरीज रहाणार नाहीं. यासाठीं साधुपुरुषांच्या नुस्त्या बाह्य युक्तीवर अवलंबून न रहातां अंतःकरणांत सदैव जागृत असलेल्या साम्यबुद्धीसच अखेर शरण गेलें पाहिजे, साम्यबुद्धि हेंच कर्मयोगशास्त्राचें खरें मूळ होय, असें गीता सांगत आहे. अर्वाचीन आधिभौतिक पंडितांपैकी कोणी **स्वार्थ** तर कोणी **परार्थ** म्हणजे 'पुष्कळांचें पुष्कळ हित,' हीं नीतीचीं मूलतत्त्वें आहेत असें प्रतिपादन करितात. पण कर्माच्या केवळ बाह्य परिणामास लागूं होणाऱ्या या तत्त्वांनीं सर्वत्र निर्वाह न लागतां कर्त्याची बुद्धि कितपत शुद्ध आहे याचाहि विचार अवश्य करावा लागतो, हें आम्हीं चवथ्या प्रकरणांत दाखविलें आहे. कर्माच्या बाह्य परिणामांचा सारासारविचार करणें हें शहाणपणाचें व दूरदर्शीपणाचें लक्षण आहे खरें. पण दूरदर्शीपणा व नीति हे शब्द समानार्थक नाहींत. म्हणून केवळ बाह्यकर्माचा सारासारविचार या नुस्त्या व्यापारी क्रियेंत सद्वर्तनाचें खरें बीज नसून साम्यबुद्धिरूप **परमार्थ** हाच नीतीचा मूळ पाया होय असें आमच्या शास्त्रकारांनीं ठरविलें आहे; आणि मनुष्याची म्हणजे जीवात्म्याची पूर्णावस्था कोणती याचा योग्य विचार केला तरीहि हाच सिद्धान्त करावा लागतो. कारण, लोभानें एकमेकांना लुबाडण्यांत पुष्कळ मनुष्यें हुषार असतात; परंतु ही हुषारी किंवा पुष्कळांचें पुष्कळ हित कशांत आहे हें कळण्याइतकें कोरडें ब्रह्मज्ञान, हेंच या जगांतील प्रत्येकाचें परम साध्य होय असें कोणीहि म्हणत नाहीं. ज्याचें मन किंवा अंतःकरण शुद्ध तोच पुरुष उत्तम म्हणावयाचा. किंबहुना अंतःकरण निर्मल, निर्वैर व शुद्ध नसतां केवळ बाह्य कर्माच्या हिशोबी तारतम्यांत गुंतून त्याप्रमाणें वागणारा पुरुष ढोंगीहि बनण्याचा संभव आहे असें म्हणतां येईल (गी. ३. ६ पहा). कर्मयोगशास्त्रांत साम्यबुद्धि प्रमाण मानिली म्हणजे हा दोष रहात नाहीं. साम्यबुद्धि प्रमाण मानिली म्हणजे विशेष अडचणीच्या प्रसंगीं धर्माधर्मनिर्णयार्थ ज्ञानवान् साधुपुरुषांसच शरण गेलें पाहिजे असें प्राप्त होतें खरें. पण त्यास कांहीं इलाज नाहीं. एखादा मोठा दुर्धर रोग झाला असतां वैद्याच्या मदतीशिवाय त्याचें निदान व चिकित्सा होणें जसें शक्य नसतें, त्याचप्रमाणें धर्माधर्मसंशयाच्या बिकट स्थलीं सत्पुरुषाच्या मदतीखेरीज 'पुष्कळांचें पुष्कळ हित' एवढ्या एकट्याच साधनानें कोणीहि सामान्य मनुष्य आपण स्वतःच धर्माधर्माचा बिनचूक निर्णय करण्याचा अभिमान बाळगील तर तो व्यर्थ होय. साम्यबुद्धि वाढविण्याचा

अभ्यास प्रत्येकानें केला पाहिजे; आणि या क्रमानें जगांतील सर्व मनुष्यांची बुद्धि जेव्हां पूर्ण साम्यावस्थेस पोंचेल तेव्हांच कृतयुगप्राप्ति होऊन मानवजातीचें जें परम साध्य किंवा पूर्णावस्था ती सर्वांस प्राप्त होईल. कार्याकार्यशास्त्राची प्रवृत्ति याच कारणासाठीं झालेली आहे; व त्यामुळें त्याची इमारतहि साम्यबुद्धीच्या पायावरच उभारिली पाहिजे. पण इतकें खोल न जातां नीतिमत्तेची केवळ लौकिक कसोटी या दृष्टीनें विचार केला तरीहि गीतेंतील साम्यबुद्धीचा पक्ष पाश्चात्य आधिभौतिक किंवा आधिदेवत पंथापेक्षां अधिक योग्यतेचा व मार्मिक ठरतो असें पुढें पंधराव्या प्रकरणांत केलेल्या तुलनात्मक परीक्षणावरून दिसून येईल. गीतातात्पर्यनिरूपणाचा जो एक महत्त्वाचा भाग अद्याप शिल्लक राहिला आहे तो तत्पूर्वी पुरा करून घेतों.

प्रकरण १३ वें

भक्तिमार्ग.

सर्व धर्मान् परित्यज्य मामेकं शरणं व्रज ।
अहं त्वा सर्वपापेभ्यो मोक्षयिष्यामि मा शुचः ॥*

गीता १८. ६६.

देहांत मुरलेली सर्वभूतात्मैक्यरूप निष्काम बुद्धिच कर्मयोगाचें व मोक्षाचेंहि मूळ असून ही शुद्ध बुद्धि ब्रह्मात्मैक्यज्ञानानें कशी प्राप्त होत्ये, व या शुद्ध बुद्धीनें प्रत्येक मनुष्यानें स्वधर्माप्रमाणें प्राप्त झालेलीं आपलीं कर्तव्यकर्में आमरणान्त कां केलीं पाहिजेत, याचा अध्यात्मदृष्ट्या आतांपर्यंत विचार केला. परंतु भगवद्गीतेंतला प्रतिपाद्य विषय तेवढ्यानें पुरा होत नाहीं. कारण, ब्रह्मात्मैक्यज्ञान एवढेंच काय तें खरें सत्य व साध्य असून "त्यासारखें या जगांत दुसरें कांहींच पवित्र नाहीं" (गी. ४. ३८), हें जरी निःसंशय आहे, तरी त्याचा एवढा वेळ जो विचार केला आणि तद्द्वारा साम्यबुद्धि संपादन करण्याचा जो विधि म्हणजे मार्ग सांगितला तो सर्वच बुद्धि-गम्य असल्यामुळें त्याचें पूर्ण आकलन करण्याइतकी तीव्र बुद्धि प्रत्येकानें कोठून आणावी, आणि बुद्धि तीव्र नसली तर तो पुरुष सर्वस्वीं बुडालाच समजावयाचा कीं काय, अशी सामान्य जनांची या बाबतींत शंका आहे, आणि ही शंका कांहीं गैर-वाजवी नाहीं. मोठमाठ्या ज्ञानी पुरुषांना देखील विनाशी नामरूपात्मक मायेनें आ-च्छादिलेल्या तुमच्या त्या अमृतस्वरूपी परब्रह्माचें वर्णन करितांना "नेति, नेति" म्हणून जर मूग गिळावे लागतात, तर मग आमच्यासारख्या सामान्य जनांना तें कसें कळणार ? यासाठीं हें तुमचें गहन ब्रह्मज्ञान आमच्या अल्प ग्राहकशक्तीच्या आटोक्यांत येण्यास एखादा सुलभ विधि किंवा मार्ग असल्यास सांगा, असें कोणी म्हटल्यास त्यांत त्याचा काय दोष ? आत्म्याचें (म्हणजे ब्रह्माचें) आश्चर्यचकित होऊन वर्णन करणारे व ऐकणारे पुष्कळ असतांहि तो कोणाला कळत नाहीं असें गीतेंत आणि कठोपनिषदांत म्हटलें असून (गी. २. २९; कठ. २. ७), यासंबंधानें श्रुतिग्रंथांत एके ठिकाणीं एक बोधप्रद कथाहि आलेली आहे. या कथेंत असें वर्णन आहे कीं, "महाराज ! मला ब्रह्म काय तें कृपा करून सांगा" असा

---

* "सर्व प्रकारचे धर्म म्हणजे परमेश्वरप्राप्तीचीं साधनें सोडून मला एकट्याला शरण ये. मी तुला सर्व पापांपासून मुक्त करीन. भिऊं नको." या श्लोकाच्या अर्थाचा खुलासा या प्रकरणाचे अखेर केला आहे तो पहा.

बाष्कलीनें बाह्वास प्रश्न विचारिला, तेव्हां बाह्व कांहीं बोलेना. बाष्कलीनें पुनः तोच प्रश्न केला. तरी पुनः बाह्व गप्पच! असें चारपांचदां झाल्यावर अखेरीस बाष्कलीस बाह्व असें म्हणाला कीं, "अरे! तुझ्या प्रश्नाचें उत्तर मी एवढा वेळ एकसारखें देत असतांहि तुला तें कळत नाही, याला मी काय करूं? ब्रह्मस्वरूप कोणत्याहि प्रकारें सांगतां येत नाहीं; म्हणून शान्त म्हणजे गप्प बसणें हेंच खरें ब्रह्मलक्षण! समजलास?" (वे.सू.शांभा. ३.२.१७). सारांश, तोंड मिटून सांगतां येणारें, डोळे पहातनासे झाल्यावर दिसणारें, आणि कळूं न लागेसें झाल्यावर कळणारें (केन. २.११), असें हें दृश्यसृष्टिविलक्षण, अनिर्वाच्य व अचिंत्य परब्रह्म सामान्यबुद्धीच्या मनुष्यांनीं ओळखावें कसें आणि तद्द्वारा साम्यावस्था प्राप्त होऊन त्यांना सद्गति तरी कशी मिळावी? सर्वभूतीं एक आत्मा असें परमेश्वरस्वरूपाचें अनुभवात्मक व यथार्थ ज्ञान होऊन मनुष्यमात्राची पूर्ण उन्नति होण्यास तीव्र बुद्धीखेरीज दुसरा मार्गच नसेल, तर जगांतील लक्षावधि मनुष्यांनीं ब्रह्मप्राप्तीची आशा न धरितां स्वस्थ बसलें पाहिजे. कारण, बुद्धिमान् मनुष्यें नेहमीं थोडींच असणार. बुद्धिमान् पुरुष जें सांगतात त्यावर विश्वास ठेवून काम भागेल म्हणावें, तर बुद्धिमान् पुरुषांमध्येंहि अनेक मतभेद आढळून येतात. शिवाय विश्वास ठेविल्यानें काम भागतें असें म्हणावें तर हें गहन ज्ञान प्राप्त करून घेण्यास 'विश्वास किंवा श्रद्धा ठेवणें' हा बुद्धीखेरीज दुसरा मार्ग आहे, असें ओघानेंच प्राप्त होतें. आणि खरें पाहिलें तर श्रद्धेखेरिज ज्ञानाची पूर्तता किंवा फलद्रूपताहि होत नाहीं, असेंच आढळून येईल. सर्व ज्ञान केवळ बुद्धीनेंच प्राप्त होतें, त्याला दुसऱ्या कोणत्याहि मनोवृत्तीचें साह्य लागत नाहीं, हा केवळ तर्कप्रधान शास्त्रांतच जन्म घालविल्यामुळें बुद्धि कर्कश झालेल्या पंडितांचा वृथाभिमान आहे. उदाहरणार्थ, उद्यां सकाळीं सूर्य पुनः उगवेल हा सिद्धान्त घ्या. या सिद्धान्तांतील ज्ञान अत्यंत निश्चित आहे असें आपण समजतों. कां? तर आपण व आपले पूर्वज यांनीं हा क्रम आतांपर्यंत अबाधित पाहिला आहे म्हणून. पण जरा खोल विचार केला तर तुम्ही आणि तुमच्या आज्यापणज्यांनीं आतांपर्यंत दररोज सकाळीं सूर्य उगवतांना पाहिला असला म्हणून सूर्य उद्यां सकाळीं उगवण्याचें तें कधींच कारण होऊं शकत नाहीं, किंवा रोज तुमच्या पहाण्यासाठीं अगर पहाण्यामुळेंहि सूर्य उगवत नाहीं. सूर्योदय होण्याचीं कारणें निराळींच आहेत, असें दिसून येईल. आणि तुम्ही रोज पहातां हें जर उद्यां सकाळीं सूर्य उगवण्याचें कारण नाहीं, तर मग उद्यां सूर्य उगवेल कशावरून? दीर्घकालपर्यंत एखाद्या वस्तूचा क्रम एकसारखा अबाधित आहे असें आढळून आल्यावर तो क्रम पुढें नित्य तसाच राहील, असें मानणें ही तरी एक प्रकारची श्रद्धाच आहे; आणि आपण जरी त्यास 'अनुमान' असें भपकेदार नांव

दिलें, तरी हें अनुमान बुद्धिगम्य कार्यकारणात्मक नसून मूळांत श्रद्धात्मकच आहे, हें लक्षांत ठेविलें पाहिजे. राम्याला साखर गोड लागत्ये म्हणून सोम्यालाहि ती गोडच लागली पाहिजे, असा जो आपण निश्चय करितों तोहि वास्तविक पाहूं जातां मूळांत याच मासल्याचा आहे. कारण, मला साखर गोड लागत्ये या ज्ञानाचा आपल्या बुद्धीला साक्षात् अनुभव येतो खरा; पण यापलीकडे जाऊन सर्व मनुष्यांस साखर गोड लागत्ये असें जेव्हां आपण म्हणतों, तेव्हां बुद्धीला श्रद्धेची जोड असल्याखेरीज काम भागत नाहीं. तसेंच कितीहि वाढविल्या तरी कधींच एकमेकांस न मिळणाऱ्या दोन रेषा असूं शकतात, हें भूमितिशास्त्रांतील तत्त्व लक्षांत येण्यास श्रद्धेनेंच सर्व प्रत्यक्ष अनुभवाच्या पुढें जावें लागतें हें सांगावयास नको. शिवाय जगाचे सर्व व्यवहार श्रद्धाप्रेमादि नैसर्गिक मनोवृत्तींनींच चालले असून, या वृत्तींस आळा घालण्यापलीकडे बुद्धि दुसरें कांहीं करीत नाहीं, बुद्धीनें कोणत्याही बऱ्यावाईटाचा निकाल केल्यावर पुढील अम्मलबजावणी मनाच्या म्हणजे मनोवृत्तीच्या मार्फतच होत असत्ये हें मागें क्षेत्रक्षेत्रज्ञविचारांत सांगितलें आहे. म्हणून बुद्धिगम्य ज्ञानाची पूर्तता होण्यास, आणि पुढें तें ज्ञान बुद्धींतून खालीं उतरून आचरणांत व कृतींत फलद्रूप होण्यास, या ज्ञानास नेहमींच श्रद्धा, दया, वात्सल्य, कर्तव्यप्रेम इत्यादि दुसऱ्या नैसर्गिक मनोवृत्तींची अपेक्षा असत्ये; आणि जें ज्ञान या मनोवृत्ति शुद्ध व जागृत करून त्यांच्या साह्याची अपेक्षा ठेवीत नाहीं तें कोरडें, अपुरें, तर्कटी, वांझ किंवा कच्चें समजलें पाहिजे. दारूशिवाय नुसत्या गोळीनें बंदुकीचा बार जसा उडत नाहीं, तद्वत् प्रेमश्रद्धाहि मनोवृत्तींच्या साह्याखेरीज केवळ बुद्धिगम्य ज्ञान कोणालाहि तारूं शकत नाहीं, हा सिद्धान्त पूर्वीच्या ऋषींस पुरा अवगत होता. उदाहरणार्थ, अव्यक्त व सूक्ष्म परब्रह्म हेंच सर्व दृश्य जगाचें मूळकारण आहे असें सिद्ध करण्यासाठीं, श्वेतकेतूस त्याच्या बापानें वडाच्या झाडाचें एक फळ आणून त्यांत काय आहे तें पहाण्यास सांगितलें. श्वेतकेतूनें तें फळ फोडून पाहिल्यावर 'आंत पुष्कळ बारीक बारीक बीं किंवा दाणे आहेत' असें सांगितलें. 'त्यांतलें एक बीं घे आणि तें फोडून आंत काय आहे तें सांग,' असें बापानें पुनः म्हटल्यावर श्वेतकेतूनें त्यांतील एक बीं फोडून 'आंत कांहीं दिसत नाहीं' म्हणून उत्तर दिलें. त्यावर 'अरे! हें जें तुला आंत कांहीं दिसत नाहीं त्यापासूनच वडाचें हें मोठें झाड झालें आहे,' असें सांगून अखेर 'श्रद्धत्स्व'—यावर विश्वास ठेव—म्हणजे ही कल्पना नुस्त्या बुद्धीत ठेवून तोंडापुरतें 'होय' न म्हणतां त्याच्या पलीकडे जा, अर्थात् हें तत्त्व हृदयांत ठसून तुझ्या कृतींत उतरूं दे, असा बापानें त्यास उपदेश केल्याचें छांदोग्योपनिषदांत वर्णन आहे (छां. ६.१२). सूर्य उद्यां सकाळीं उगवणार हें निश्चयात्मक ज्ञान होण्यासहि जर श्रद्धेची अखेर जरूर लागत्ये, तर सर्व सृष्टीच्या

बुद्धाशीं असणारें मूळ तत्त्व अनादि, अनंत, सर्वकर्तृ, सर्वज्ञ, स्वतंत्र व चैतन्यरूप आहे, हें पूर्णपणें ओळखण्यास बुद्धीच्या गाडीरस्त्यानें शक्य तेवढा मार्ग आक्रमिल्यावर तदनुरोधानें पण त्याच्या पुढें थोडें तरी श्रध्देच्या व प्रेमाच्या पायवाटेनेंच गेलें पाहिजे, हें निर्विवाद आहे. मी जिला आई म्हणून देवासारखी वंद्य व पूज्य मानितों तिलाच इतर लोक एक सामान्य स्त्री, किंवा नैय्यायिकांच्या शास्त्रीय शब्दावडंबराप्रमाणें "गर्भधारणप्रसवादिस्त्रीत्वसामान्यावच्छेदकावच्छिन्नव्यक्तिविशेषः" समजतात,—या एका लहानशा व्यावहारिक उदाहरणावरून नुसत्या तर्कानें होणारें ज्ञान श्रध्देच्या व प्रेमाच्या मुशींत ओतलें गेल्यानें त्यांत काय फरक पडतो, हें कोणाच्याहि सहज लक्षांत येईल. आणि याच कारणास्तव कर्मयोग्यांमध्येंहि श्रद्धावान् श्रेष्ठ असें गीतेंत म्हटलें असून (गी ६.४७), "अचिंत्याः खलु ये भावाः न तांस्तर्केण चिंतयेत्"—इंद्रियातीत असल्यामुळें ज्या पदार्थांचें चिंतन करितां येत नाहीं त्यांच्या स्वरूपाचा निर्णय केवळ तर्कानेंच करीत बसूं नये–असा पूर्वी सांगितल्याप्रमाणें अध्यात्मशास्त्रांतहि सिद्धान्त केला आहे.

निर्गुण परब्रह्म सामान्य मनुष्यास कळणें कठिण एवढी एकच अडचण जर असेल, तर बुद्धिमान् पुरुषांमध्यें मतभेद असला तरी ही अडचण श्रध्देनें किंवा विश्वासानें दूर करितां येण्यासारखी आहे. कारण, या पुरुषांपैकीं अधिक विश्वसनीय कोण हें पाहून आपण त्याच्याच वचनावर श्रद्धा ठेवूं म्हणजे झालें (गी. १३. २५). तर्कशास्त्रांत या मार्गास "आप्तवचनप्रमाण" असें म्हणतात. आप्त म्हणजे विश्वसनीय पुरुष होय. जगाच्या व्यवहाराकडे पाहिलें तर हजारों लोक आप्तवाक्यावर विश्वास ठेवूनच आपला व्यवहार चालवीत असतात असें दिसून येतें. बेपंचे दहांऐवजीं सात कां होत नाहींत, किंवा एकावर आणखी एकाचा आंकडा मांडिला तर दोन न होतां अकरा कां होतात, याची उपपत्ति किंवा कारण सांगूं शकणारे पुरुष फारच थोडे असतात. तथापि, हे सिद्धान्त श्रद्धेनें खरे मानूनच जगाचा व्यवहार चालला आहे. हिमालय पर्वताची उंची पांच मैल आहे का दहा आहे, याचें प्रत्यक्ष ज्ञान असणारे पुरुष क्वचितच सांपडणार. तथापि, हिमालयाची उंची किती, म्हणून आपणास कोणीं विचारिल्यास शाळेंत भूगोलवर्णनाच्या पुस्तकांत पाठ केलेला 'तेवीस हजार' फूट हा आंकडा आपल्या तोंडातून चटदिशीं बाहेर पडतो ! मग त्याचप्रमाणें 'ब्रह्म कसें आहे,' असें कोणीं विचारल्यास 'निर्गुण आहे' असें उत्तर देण्यास हरकत कोणती ? तें खरोखरच निर्गुण आहे का नाहीं याचा पुरा तपास घेऊन त्याच्या साधकबाधक प्रमाणांची मीमांसा करण्याइतकी सामान्य जनांस बुद्धि नसली, तरी श्रद्धा हा मनोधर्म असा नाहीं कीं, तो केवळ महाबुद्धिमान् पुरुषासच लभ्य आहे. अगदीं अडाणी मनुष्यास देखील श्रद्धेची उणीव

पडत नाहीं. आणि श्रध्देनेंच जर तो आपले शेकडों व्यवहार नित्य करीत असतो, तर त्याच श्रध्देनें ब्रह्म निर्गुण आहे असें त्यानें समजण्यास कोणताच प्रत्यवाय नाहीं. मोक्षधर्माच्या इतिहासाकडे लक्ष दिलें तरीहि असें दिसून येईल कीं, ज्ञानी पुरुषांनीं ब्रह्मस्वरूपाची मीमांसा करून तें निर्गुण आहे असें ठरविण्यापूर्वीच सृष्टीच्या बुडाशीं सृष्टींतील नाशवंत व अनित्य पदार्थांहून विलक्षण असें कांहीं तरी एक अनाद्यंत, अमृत, स्वतंत्र, सर्वशक्तिमत्, सर्वज्ञ व सर्वव्यापी तत्त्व आहे हें आपल्या श्रद्धेनें ओळखून, मनुष्य त्याची कोणत्याना कोणत्या तरी रूपानें उपासना करीत आला आहे. या ज्ञानाची उपपत्ति त्या वेळीं त्याला देतां येत नव्हती हें खरें; पण आधिभौतिक शास्त्रांतहि अनुभव आधीं आणि मग त्याची उपपत्ति असाच क्रम आहे. उदाहरणार्थ, भास्करचार्यांस पृथ्वीच्या किंवा अखेर न्यूटनास सर्व विश्वांतील गुरुत्वाकर्षणाची कल्पना सुचण्यापूर्वीं झाडाचें फळ खालीं पडतें ही गोष्ट अनादि कालापासून सर्वांस माहीत होती. अध्यात्मशास्त्रासहि हाच न्याय लागूं आहे. श्रद्धेनें प्राप्त झालेल्या ज्ञानाची छाननी करून त्याची उपपत्ति लाविणें हें बुद्धीचें काम आहे खरें; पण सर्वस्वीं योग्य उपपत्ति न मिळाली तरी तेवढ्यामुळेंच श्रद्धेनें प्राप्त होणारें ज्ञान नुस्ता भ्रम आहे असें म्हणतां येत नाहीं.

असो. ब्रह्म निर्गुण आहे एवढें समजून जर काम भागण्यासारखें असेल तर वर सांगितल्याप्रमाणें तें काम श्रद्धेनें भागवितां येईल यांत संशय नाहीं (गी. १३.२५). पण मागें नवव्या प्रकरणाच्या अखेरीस सांगितल्याप्रमाणें मनुष्याचें या जगांतील परम साध्य जी ब्राह्मी स्थिति किंवा सिद्धावस्था ती प्राप्त होण्यास ब्रह्म निर्गुण आहे, असें कोरडें ज्ञान होऊन भागत नाहीं. दीर्घ अभ्यासानें व नित्य संवयीनें हें ज्ञान हृदयांत आणि देहेंद्रियांत भिनून जाऊन आचरणद्वारा ब्रह्मात्मैक्यबुद्धि हा देहस्वभाव बनला पाहिजे; व तसें होण्यास परमेश्वरस्वरूपाचें प्रेमानें आकलन करून मन तदाकार करणें हाच काय तो एक मार्ग आहे. हा मार्ग किंवा साधन आमच्याकडे प्राचीन कालापासून चालत आलेलें असून यासच उपासना किंवा भक्ति असें म्तणतात. "सा (भक्तिः) परानुरक्तिरीश्वरे"—ईश्वराचे ठिकाणीं पर म्हणजे निरतिशय जें प्रेम त्यास भक्ति म्हणतात. असे भक्तीचें लक्षण शांडिल्यसूत्रांत दिलें आहे (शां. सू. २). पर म्हणजे केवळ निरतिशयच नव्हे, तर निर्हेतुक म्हणजे अमक्यातमक्यासाठीं म्हणून प्रेम न ठेवितां तें निष्काम व निरंतरचें असलें पाहिजे—"अहेतुक्यव्यवहिता या भक्तिः पुरुषोत्तमे" (मभा. ३.२९.१२)—असें भागवतपुराणांत सांगितलें आहे. कारण, "हे परमेश्वरा ! मला अमुक दे" अशा प्रकारें भक्ति जेव्हां सहेतुक असत्ये, तेव्हां काम्य वैदिक यज्ञयागादि कर्मांप्रमाणें तिलाहि कांहीं अंशीं तरी व्यापाराचें स्वरूप येतें. भक्ति याप्रमाणें व्यापारी म्हणजे

राजस झाली तर पुढें त्यामुळें पुरी चित्तशुद्धि होत नाहीं; आणि चित्तशुद्धि पुरी नाहीं म्हणजे आध्यात्मिक उन्नतीस अथवा मोक्षप्राप्तीसहि त्या मानानें हिसका बसल्याखेरीज रहात नाहीं. अध्यात्मशास्त्रांतील पूर्ण निष्कामत्वाचें तत्त्व याप्रमाणें भक्तिमार्गांतहि कायम रहात असल्यामुळें गीतेंत भगवद्भक्तांचे चार वर्ग करून त्यांपैकीं 'अर्थार्थी' म्हणजे कांहीं हेतूसाठीं परमेश्वराची भक्ति करणारा भक्त खालच्या पायरीचा, आणि परमेश्वराचें ज्ञान झाल्यामुळें कांहीं प्राप्त करून घ्यावयाचें राहिलें नसतांहि (गी. ३.१८) नारदादिकांप्रमाणें जो 'ज्ञानी' पुरुष इतर निष्काम कर्मांसारखी केवळ कर्तव्यबुद्धीनें परमेश्वराची भक्ति करितो, तोच सर्व भक्तांत श्रेष्ठ असें म्हटलें आहे (गी. ७.१६–१८). ही भक्ति भागवतपुराणाप्रमाणें—

श्रवणं कीर्तनं विष्णोः स्मरणं पादसेवनम् ।
अर्चनं वंदनं दास्यं सख्यं आत्मनिवेदनम् ।।

अशी नऊ प्रकारची असून (भागवत ७.५.२३), तिचेच नारदाच्या भक्तिसूत्रांत अकरा भेद केलेले आहेत (ना.सू. ८२). पण भक्तीचें हे सर्व प्रकार मराठींत दासबोध वगैरे ग्रंथांतून विस्तृत रीतीनें निरूपिले असल्यामुळें आम्ही त्याजबद्दल येथें विशेष चर्चा करीत बसत नाहीं. भक्ति कोणत्याहि प्रकारची असली, तरी परमेश्वरावर निरतिशय व निर्हेतुक प्रेम ठेवून वृत्ति तदाकार करणें असें जें भक्तीचें सामान्य काम तें प्रत्येक मनुष्यानें आपल्या मनानेंच केलें पाहिजे हें उघड आहे. कारण, बुद्धि हें अंतरिंद्रिय केवळ बरेंवाईट, धर्माधर्म किंवा कार्याकार्य यांचा निर्णय करण्यापेक्षां जास्त कांहीं करीत नसून, बाकी सर्व मानसिक कामें मनासच करावी लागतात हें मागें सहाव्या प्रकरणांत सांगितलें आहे. अर्थात् मन आणि त्याचें उपास्य म्हणजे ज्यावर प्रेम ठेवावयाचें ती वस्तु, असा आतां द्विधा भेद होतो. पण उपनिषदांतून जें श्रेष्ठ ब्रह्मस्वरूप प्रतिपादिलेलें आहे तें इंद्रियातीत, अव्यक्त, अनंत, निर्गुण आणि 'एकमेवाद्वितीयम्' असल्यामुळें उपासनेला तेथपासून सुरुवात होऊं शकत नाहीं. कारण, या श्रेष्ठ ब्रह्मस्वरूपाचा जेव्हां अनुभव येतो तेव्हां मन निराळें न रहातां उपास्य व उपासक, किंवा ज्ञाता व ज्ञेय हीं दोन्ही एकरूप होतात हें मागें अध्यात्मप्रकरणांत सांगितलें आहे. निर्गुण ब्रह्म हें अखेरचें साध्य आहे, साधन नव्हे; आणि कांहीं तरी साधनानें निर्गुण ब्रह्माशीं एकरूप होण्याची पात्रता मनाला आल्याखेरीज या श्रेष्ठ ब्रह्मस्वरूपाचा साक्षात्कार होत नाहीं. म्हणून साधन या नात्यानें जी उपासना करावयाची त्यासाठीं जें ब्रह्मस्वरूप घ्यावयाचें तें दुसऱ्या प्रतीचें म्हणजे उपास्य व उपासक या भेदबुद्धीनें मनाला गोचर होणारें म्हणजे सगुणच घ्यावें लागतें; व त्यामुळें उपनिषदांतून जेथें जेथें ब्रह्माची उपासना सांगितली आहे तेथें तेथें उपास्य ब्रह्म अव्यक्त असलें तरी सगुणच वर्णिलेलें आहे. उदाहरणार्थ,

शांडिल्यविद्येंत ज्याची उपासना करण्यास सांगितलें आहे तें ब्रह्म जरी अव्यक्त म्हणजे निराकार आहे, तरी ते प्राणशरीर, सत्यसंकल्प, सर्व गंध, सर्व रस, सर्व कर्म, याप्रमाणें मनाला गोचर होणाऱ्या गुणांनीं युक्त पाहिजे, असें छांदोग्योपनिषदांत म्हटलें आहे (छां. ३.१४.). उपास्य ब्रह्म या ठिकाणीं सगुण असलें तरी अव्यक्त म्हणजे निराकार आहे. पण मनुष्याच्या मनाची स्वाभाविक रचनाच अशी आहे कीं, सगुण वस्तूंपैकीं सुद्धां जी वस्तु अव्यक्त म्हणजे कोणताच विशिष्ट आकार, गंध वगैरे नसल्यामुळें नेत्रादि इंद्रियांस अगोचर असत्ये, तिच्यावर प्रेम ठेवणें अगर तिच्या नित्य चिंतनानें मन तिच्या ठायीं स्थिर करून वृत्ति तदाकार करणें मनुष्यास अत्यंत कठिण किंबहुना दुःसाध्य होतें. कारण, मन हें स्वभावतःच चंचल असल्यामुळें इंद्रियगोचर एखादी स्थिर वस्तु आधारार्थ मनापुढें असल्याखेरीज कशाचे ठिकाणी स्थिर व्हावें हें मनाला पुनःपुनः कळेनासें होतें. चित्तस्थैर्याचें हें मानसिक कर्म मोठमोठ्या ज्ञानी पुरुषांसहि दुष्कर वाटतें, मग सामान्य मनुष्यांची गोष्ट कशाला? म्हणून भूमितिशास्त्र शिकवितांना ज्याप्रमाणें अनादि, अनंत व बिनरुंदीची अतएव अव्यक्त, पण लांबी हा गुण तिच्यांत असल्यामुळें सगुण, अशा रेघेची कल्पना मनांत भरण्यास त्या रेघेचा एक लहनसा तुकडा नमुन्यादाखल पाटीवर किंवा फळ्यावर व्यक्त काढून दाखवावा लागतो, त्याप्रमाणें सर्व कर्ता, सर्व शक्तिमान्, सर्वज्ञ, अतएव सगुण पण निराकार म्हणजे अव्यक्त परमेश्वरावर प्रेम जडून वृत्ति तदाकार होण्यास मनापुढें कांहीं तरी म्हणजे 'प्रत्यक्ष' नामरूपात्मक व्यक्त वस्तु असल्याखेरीज निदान सामान्य पुरुषांचा तरी निर्वाह लागत नाहीं.* किंबहुना प्रथम कांहीं तरी व्यक्त वस्तु पाहिल्याखेरीज अव्यक्ताची कल्पनाच मनुष्याच्या मनांत जागृत होऊं शकत नाहीं. उदाहरणार्थ, तांबडा, हिरवा इत्यादि व्यक्त रंग प्रथम डोळ्यांनीं पाहिल्यानंतर 'रंग' ही सामान्य व अव्यक्त कल्पना मनुष्याच्या मनांत जागृत होत्ये, एरवीं नाहीं, असेंहि आढळून येतें. मग त्याला तुम्ही मनुष्याच्या मनाचा स्वभाव म्हणा किंवा दोष म्हणा. कांहीं म्हटलें तरी मनाचा हा स्वभाव जोंपर्यंत देहधारी मनुष्याला काढून टाकितां येत नाहीं तोंपर्यंत उपासनेसाठीं म्हणजे भक्तीसाठीं निर्गुणांतून सगुणांत व त्यांतहि अव्यक्त सगुणापेक्षां व्यक्त सगुणांत उतरल्याखेरीज

---

* या बाबतींत योगवासिष्ठांतला म्हणून एक श्लोक सांगतात तो असा—

अक्षरावगमलब्धये यथा स्थूलवर्तुलदृषत्परिग्रहः ।
शुद्धबुद्धपरिलब्धये तथा दारुमृण्मयशिलामयार्चनम् ॥

"अक्षरओळख होण्याकरितां (लहान मुलांना) ज्याप्रमाणें स्थूल दगडाचे खडे मांडून दाखवितात, त्याप्रमाणें (नित्य) शुद्ध बुद्ध परब्रह्माचें ज्ञान होण्यास लांकूड, माती किंवा दगड यांच्या मूर्तींचा स्वीकार करितात." पण हा श्लोक थोरल्या योगवासिष्ठांत सांपडत नाहीं.

दुसरा मार्ग नाहीं. म्हणून व्यक्तोपासनेचा मार्ग अनादि कालापासून प्रचारांत आला असून अखेर रामतापनीयादि उपनिषदांतून प्रत्यक्ष मनुष्यरूपधारी व्यक्त ब्रह्मस्वरूपाची उपासना वर्णिली आहे; आणि भगवद्गीतेंतहि—

क्लेशोऽधिकतरस्तेषां अव्यक्तासक्तचेतसाम् ।
अव्यक्ता हि गतिर्दुःखं देहवद्भिरवाप्यते ॥

"अव्यक्ताचे ठिकाणीं चित्ताची (मनाची) एकाग्रता करूं पहाणारास फार कष्ट होतात. कारण, देहेंद्रियधारी मनुष्यास ही अव्यक्त गति प्राप्त करून घेणें निसर्गतःच कष्टमय आहे" (गी. १२.५).—असा याच सिद्धान्ताचा सोपपत्तिक अनुवाद केलेला आहे. या 'प्रत्यक्ष' मार्गासच 'भक्तिमार्ग' असें म्हणतात. बुद्धीनें परब्रह्माचें स्वरूप निश्चित केल्यावर त्याच्या अव्यक्त स्वरूपाचे ठायीं केवळ विचारानें आपलें मन स्थिर करणें एखाद्या बुद्धिमान पुरुषास शक्य होईल; नाहीं असें नाहीं. पण अशा रीतीनें अव्यक्ताचे ठायीं 'मन' आसक्त करण्याचें काम तरी श्रद्धेनें व प्रेमानेंच सिद्ध होणारें असल्यामुळें, या मार्गांतहि श्रद्धा व प्रेम यांची अवश्यकता सुटत नाहीं. म्हणून तात्त्विकदृष्ट्या पाहिलें तर सच्चिदानंद ब्रह्मोपासनेचा सुद्धां प्रेममूलक भक्तिमार्गांतच समावेश केला पाहिजे. तथापि, ध्यानासाठीं या मार्गांत घेतलेलें हें ब्रह्मस्वरूप पहिल्यापासूनच अव्यक्त आणि केवळ बुद्धिगम्य म्हणजे ज्ञानगम्य असून तेंच प्रधान असल्यामुळें या क्रियेस भक्तिमार्ग असें नांव न देतां अध्यात्मविचार, अव्यक्तोपासना किंवा नुस्ती उपासना, अथवा **ज्ञानमार्ग** म्हणण्याची वहिवाट आहे; आणि उपास्य ब्रह्म जरी सगुणच असलें पाहिजे तरी तेंच अव्यक्ताऐवजीं व्यक्त व त्यांतहि विशेषतः मनुष्यदेहधारी स्वीकारिलें म्हणजे तो **भक्तिमार्ग** होतो. परंतु मार्ग जरी दोन झाले तरी दोहोंतहि एकाच परमेश्वराची प्राप्ति होऊन अखेर एकच साम्यबुद्धि मनांत उत्पन्न होत असल्यामुळें ज्याच्या त्याच्या अधिकाराप्रमाणें एकाच माडीवर चढण्यास हे दोन अनादिसिद्ध भिन्नभिन्न जिने आहेत, मार्ग भिन्न झाल्यामुळें साध्यें भिन्न होत नाहींत असें स्पष्ट दिसून येईल. पैकीं एका जिन्याची पहिली पायरी बुद्धि, तर दुसऱ्याची श्रद्धा व प्रेम ही पहिली पायरी आहे; व कोणीकडूनहि गेलें तरी अखेर एकाच परमेश्वराचें एकाच प्रकारचें ज्ञान होऊन एकच मोक्ष मिळतो. म्हणून "अनुभवात्मक ज्ञानावांचून मोक्ष नाहीं" हा सिद्धान्तहि दोन्ही मार्गांत एकसारखाच कायम रहातो. मग ज्ञानमार्ग श्रेष्ठ का भक्तिमार्ग श्रेष्ठ हें खूळ माजविण्यांत हंशील काय? दोन्ही साधनें प्रथम अधिकारपरत्वें भिन्न असलीं तरी परिणामीं एकाच योग्यतेची असून दोघांसहि 'अध्यात्म' हें एकच नांव गीतेंत दिलेलें आहे (गी. ११. १.) परंतु साधनें या नात्यानें ज्ञान व भक्ति हीं दोन्ही जरी एकाच योग्यतेचीं असलीं, तरी भक्ति ही

कधींच निष्ठा होत नसून ज्ञान ही निष्ठा म्हणजे सिद्धावस्थेंतील अखेरची स्थिति होऊं शकत्ये, असा या दोहोंमध्यें महत्त्वाचा भेद आहे. अध्यात्मविचार किंवा अव्यक्तोपासना याने जें परमेश्वराचें ज्ञान होतें तेंच भक्तीनें होऊं शकतें (गी. १८. ५५)हें खरें; पण हें ज्ञान झाल्यावर पुढें तो पुरुष संसार सोडून देऊन त्या ज्ञानांतच जर गढून राहूं लागला तर गीता त्याला 'ज्ञाननिष्ठ' म्हणत्ये, 'भक्तिनिष्ठ' म्हणत नाहीं. कारण, भक्ति ही क्रिया उपास्य—उपासक या द्वैतभावाची असल्यामुळें अखेरच्या ब्रह्मात्मैक्यस्थितींत भक्तिच काय पण इतर कोणतीच उपासना शिल्लक राहूं शकत नाहीं. भक्तीचें पर्यवसान ज्ञान असून, भक्ति हें त्याचें साधन आहे साध्य नव्हे. सारांश, अव्यक्तोपासना या अर्थानें ज्ञान हें एकदां साधन, तर ब्रह्मात्मैक्याचा अपरोक्षानुभव या अर्थी तेंच ज्ञान निष्ठा म्हणजे अखेरची स्थिति होऊं शकते. आणि हा भेद दाखविणें जेव्हां जरूर असतें तेव्हां 'ज्ञानमार्ग' व 'ज्ञाननिष्ठा' हे दोन शब्द समानार्थी न वापरतां अव्यक्तोपासनेची साधनावस्थेंतील स्थिति दाखविण्यास 'ज्ञानमार्ग,' आणि ज्ञानोत्तर सर्व कर्में सोडून देऊन ज्ञानांतच गढून जाण्याची सिद्धावस्थेंतील स्थिति दाखविण्यास 'ज्ञाननिष्ठा,' या शब्दांचा उपयोग केला जातो. म्हणजे अव्यक्तोपासना किंवा अध्यात्मविचार या अर्थी ज्ञान हें एकदां साधन (ज्ञानमार्ग), तर अपरोक्षानुभव या अर्थी तेंच निष्ठा म्हणजे अखेरची कर्मत्यागरूपी अवस्था होऊं शकत्ये. आणि कर्मांची गोष्टहि तशीच आहे. शास्त्रोक्त मर्यादेप्रमाणें चित्तशुद्धिसाठीं प्रथम जें कर्म करावयाचें तें साधन होय. या कर्मानें चित्त शुद्ध होऊन परिणामीं ज्ञान व शांति प्राप्त होत्ये; पण पुढें या ज्ञानांतच गढून न जातां शांतीनें आमरण निष्काम कर्में करूं लागले म्हणजे ज्ञानयुक्त निष्काम कर्म या अर्थी कर्म हें निष्ठा होऊं शकते (गी. ३. ३). भक्तीची गोष्ट तशी नाहीं. भक्ति हा नुसता मार्ग म्हणजे ज्ञानप्राप्तीचे साधन आहे, निष्ठा नव्हे. म्हणून गीतेच्या आरंभीं ज्ञान (सांख्य) आणि योग (कर्म) अशा दोनच निष्ठांचा उपन्यास करून त्यांपैकीं कर्मयोगनिष्ठेच्या सिद्ध्यर्थ उपाय, साधनें, विधि, किंवा मार्ग कोणते हे सांगत असतां (गी. ७. १). अव्यक्तोपासना (ज्ञानमार्ग) आणि व्यक्तोपासना (भक्तिमार्ग) या भावंडांप्रमाणें पूर्वापर चालत आलेल्या दोन साधनांचें वर्णन करून, त्या दोहोंपैकीं अव्यक्तोपासना क्लेशमय असून व्यक्तोपासना किंवा भक्ति हें साधन अधिक सुलभ म्हणजे सर्वांना आचरितां येण्यासारखें आहे—किंवा "तुज व्हावा आहे देव। तरि हा सुलभ उपाव" (गा. ३००२)—एवढेंच काय तें या बाबतींत गीतेचें सांगणें आहे. प्राचीन उपनिषदांतून ज्ञानमार्गाचाच विचार केलेला असतो आणि शांडिल्यादि सूत्रें किंवा भागवतादि ग्रंथ भक्तिमार्गाचेंच महात्म्य गात असतात. पण ज्ञानमार्ग व भक्तिमार्ग यांचा साधन या नात्यानें अधिकारपरत्वें भेद दाखवून

दोहोंचाहि अखेर निष्काम कर्माशीं मिलाफ घालण्याचें काम गीतेप्रमाणें समबुद्धीनें दुसऱ्या कोणत्याच प्राचीन धर्मग्रंथांत केलेलें आढळून येत नाहीं.

सर्वांभूतीं एकच परमेश्वर असें ईश्वरस्वरूपाचें यथार्थ व अनुभवात्मक ज्ञान होण्यास देहेंद्रियधारी मनुष्यानें काय केलें पाहिजे याचा वर सांगितल्याप्रमाणें विचार केला तर असें निष्पन्न होतें कीं; अनादि, अनंत, अनिर्वाच्य, अचिंत्य व 'नेति नेति' हें परमेश्वरस्वरूप जरी श्रेष्ठ आहे तरी तें **निर्गुण, अज्ञेय** व **अव्यक्त** असून त्याचा जेव्हां अनुभव येतो तेव्हां उपास्य व उपासक हा द्वैती भेद शिल्लक रहात नसल्यामुळें उपासनेला तेथपासून सुरुवात होऊं शकत नाहीं. तें साध्य आहे, साधन नव्हे; आणि तद्रूप होण्याची जी अद्वैताची स्थिति ती प्राप्त होण्यास उपासना हा उपाय आहे. म्हणून या उपासनेसाठीं जी वस्तु घ्यावयाची ती सगुणच असावी लागत्ये. सर्वज्ञ, सर्वशक्तिमान्, सर्वव्यापी व निराकार ब्रह्मस्वरूप तसें म्हणजे **सगुण** आहे. पण तें केवळ **बुद्धिगम्य** व **अव्यक्त** म्हणजे इंद्रियांना अगोचर असल्यामुळें उपासनेला क्लेशमय होतें. यासाठीं या दोन्ही परमेश्वरस्वरूपांपेक्षां जो परमेश्वर अचिंत्य, सर्वसाक्षी, सर्वव्यापी व सर्वशक्तिमान् जगदात्मा असूनहि आपल्याप्रमाणें आपल्याशीं बोलेल, आपल्यावर ममता करील, आपल्याला सन्मार्गाला लावून सद्गति देईल, ज्याला आपण आपला असें म्हणूं शकूं, आपल्या सुखदुःखाचा ज्याला कळवळा येईल किंवा जो माझे अपराध पोटांत घालील, ज्याचा मी आणि जो माझा असे प्रत्यक्ष संबंध जेथें आमच्यामध्यें उत्पन्न होतील, जो माझें पित्याप्रमाणें रक्षण करील, माझी माउली होईल, अगर "गतिर्भर्ता प्रभुः साक्षी निवासः शरणं सुहृत्" (गी. ९. १७ व १८)—माझी गति, माझा पोषणकर्ता, माझा धनी, माझा साक्षी, माझ्या निवाऱ्याचें व आरामाचें घर, माझा अखेरचा आधार व विसावा, माझा सखा व कैवारी, म्हणून लेंकराप्रमाणें मी ज्याचें प्रेमानें व लडिवाळपणानें आकलन करूं शकेन, असा सत्यसंकल्प, सकलैश्वर्यसंपन्न, दयासागर, भक्तवत्सल, परम पवित्र, परमोदार, परमकारुणिक, परमपूज्य, सर्वसुंदर, सकलगुणनिधान किंवा थोडक्यांत सांगणें असल्यास जिव्हाळ्याचा **सगुण, प्रेमगम्य** व **व्यक्त** म्हणजे प्रत्यक्षरूपधारी सुलभ परमेश्वरच मनुष्य 'भक्तीसाठीं' स्वभावतः स्वीकारीत असतो, असें कोणताहि धर्म पाहिला तरी आढळून येतें. मूळांत अचिंत्य व 'एकमेवाद्वितीयम्' अशा परब्रह्माचें प्रेमश्रद्धादि मनोमय चष्म्यांनीं मनुष्यास गोचर होणारें जें हें शेवटच्या दोन प्रकारचें स्वरूप यासच वेदान्तशास्त्रांत 'ईश्वर' अशी पारिभाषिक संज्ञा आहे, परमेश्वर सर्वव्यापी असतां पांडुरंग किंवा विठोबा लहान कां झाला ? या प्रश्नास—

हरि तुका म्हणे अवघा पकला। परि हा धाकुला भक्तीसाठीं ॥

असें तुकारामबुवांचें उत्तर असून(गा.३८.७),तोच सिद्धान्त वेदान्तसूत्रांत दिलेला आहे (१.२.७). उपनिषदांतहि जेथें जेथें ब्रह्माच्या उपासनेचें वर्णन आहे तेथें तेथें प्राण, मन इत्यादि सगुण पण केवळ अव्यक्त वस्तूंचाच निर्देश केलेला नसून, त्याबरोबरच कधीं सूर्य (आदित्य) किंवा अन्न इत्यादि सगुण व्यक्त पदार्थांची उपासना सांगितली आहे (तै. ३.२–६,छां.७); आणि श्वेताश्वतरोपनिषदांत तर "मायां तु प्रकृतिं विद्यात् मायिनं तु महेश्वरम्" (श्वे.४.१०)—प्रकृतीलाच माया हें नांव असून या मायेचा जो अधिपति तोच महेश्वर होय—असें 'ईश्वराचें' लक्षण सांगितल्यावर पुढें "ज्ञात्वा देवं मुच्यते सर्वपाशैः"–या देवाला जाणिलें म्हणजे सर्व पाशांतून मुक्त होतो (४.१६), असा बहुतेकांशीं गीतेप्रमाणेंच (गी.१०.३) सगुण ईश्वराचा महिमा वर्णिला आहे. उपास्य परब्रह्माचें चिन्ह, खूण, अवतार, अंश किंवा प्रतिनिधि म्हणून उपासनेसाठीं जरूर लागणाऱ्या या नामरूपात्मक वस्तूसच वेदान्तशास्त्रांत 'प्रतीक' असें म्हणतात. प्रतीक (प्रति+इक) म्हणजे आपल्याकडे (प्रति) वळलेला असा धात्वर्थ असून एखाद्या वस्तूची जी बाजू प्रथम आपणास गोचर होऊन तीमुळें पुढें सदर वस्तूचें ज्ञान होतें त्या बाजूस किंवा भागास प्रतीक असें म्हणतात. या न्यायानें सर्वव्यापी परमेश्वराचें ज्ञान होण्यास त्याची कोणतीहि प्रत्यक्ष बाजू, भाग किंवा अंशरूप विभूति प्रतकि होऊं शकत्ये. उदाहरणार्थ, महाभारतांत ब्राह्मणव्याधसंवादांत व्याधानें ब्राह्मणास अध्यात्मज्ञान सांगितल्यावर अखेरीस 'प्रत्यक्षं मम यो धर्मस्तं च पश्य द्विजोत्तम" (वन.२१३.३)—आतां माझा प्रत्यक्ष धर्म काय आहे तो पहा,– असें म्हणून सदर ब्राह्मणास व्याध आपल्या वृद्ध आईबापांकडे घेऊन गेला, आणि हीं माझीं 'प्रत्यक्ष' दैवतें यांची मनोभावेंकरून ईश्वराप्रमाणें सेवा करणें हा माझा 'प्रत्यक्ष' धर्म, असें त्यानें ब्राह्मणास सांगितलें आहे. आणि हाच अभिप्राय मनांत आणून आपल्या व्यक्त स्वरूपाची उपासना सांगण्यापूर्वी भगवंतांनीं गीतेंतहि भक्तीचा हा मार्ग—

राजविद्या राजगुह्यं पवित्रमिदमुत्तमम् ।
प्रत्यक्षावगमं धर्म्यं सुसुखं कर्तुमव्ययम् ॥

"सर्व विद्यांमध्यें व गुह्यांमध्यें श्रेष्ठ(राजविद्या व राजगुह्य)असून उत्तम, पवित्र, प्रत्यक्ष दिसणारा,धर्मानुकूल,सुखानें आचरण करण्यासारखा आणि अक्षय्य होय" (गी.९.२) असें वर्णन केलं आहे. राजविद्या व राजगुह्य या दोन सामासिक शब्दांचा विग्रह 'विद्यानां राजा'व'गुह्यानां राजा'(विद्यांचा राजा व गुह्यांचा राजा)असा असून समास झाल्यावर त्यांत 'राज' हा शब्द संस्कृत व्याकरणाच्या नियमाप्रमाणें पहिल्यानें येत असतो. पण याऐवजीं 'राज्ञां विद्या' (राजांचीविद्या)असा विग्रह करून कित्येक असें म्हणतात कीं, योगवासिष्ठांत वर्णिल्याप्रमाणें (यो.२.११.१६—१८) प्राचीन

काळीं ऋषींनीं राजे लोकांस जेव्हां ब्रह्मविद्येचा उपदेश केला तेव्हां ब्रह्मविद्या किंवा अध्यात्मज्ञान यासच राजविद्या व राजगुह्य हीं नांवें प्राप्त झालीं असल्यामुळें, या दोन्ही शब्दांनीं गीतेंतहि तोच अर्थ—म्हणजे भक्ति नव्हे तर अध्यात्मज्ञान—विवक्षित मानिला पाहिजे. गीतेंतील मार्गहि मनु, इक्ष्वाकु वगैरे राजपरंपरेनेंच प्रवृत्त झाला आहे (गी.४.१); म्हणून राजविद्या व राजगुह्य हे शब्द 'राजांची विद्या' व 'राजांचें गुह्य' म्हणजे राजमान्य विद्या व गुह्य या अर्थी गीतेंत योजिले नसतीलच असें सांगतां येत नाहीं. परंतु हे अर्थ स्वीकारिले तरी प्रकृतस्थलीं हे शब्द ज्ञानमार्गास अनुलक्षून योजिलेले नाहींत हें लक्षांत ठेविलें पाहिजे. कारण, हा श्लोक गीतेच्या ज्या अध्यायांत आला आहे त्यांत एकंदरींत भक्तिमार्गच प्रतिपाद्य आहे (गी.९. २२–३१ पहा); आणि साध्य ब्रह्म जरी एकच असलें तरी अध्यात्मविद्येंतील साधनात्मक ज्ञानमार्ग केवळ 'बुद्धिगम्य' अतएव 'अव्यक्त' व 'दुःखकारक' असें गीतेंतच स्वच्छ म्हटलें असल्यामुळें (गी.१२.५), तद्विरुद्ध त्यासच भगवान् आतां 'प्रत्यक्षावगमं' म्हणजे व्यक्त, आणि 'कर्तुं सुसुखं' म्हणजे आचरण्यास सुखकारक, म्हणतील हें संभवनीय नाहीं. म्हणून प्रकरणसाम्यार्थ आणि केवळ भक्तिमार्गासच चबखळ म्हणजे सर्वस्वीं लागूं पडणाऱ्या 'प्रत्यक्षावगमं' व 'कर्तुं सुसुखं' या पदांची स्वारस्यसत्ता या दोन्ही कारणांमुळें 'राजविद्या' शब्दानें भक्तिमार्गच या ठिकाणीं विवक्षित आहे असें सिद्ध होतें. विद्या हा शब्द केवळ ब्रह्मज्ञानवाचक नसून परब्रह्माचें ज्ञान करून घेण्याचीं जीं साधनें किंवा मार्ग त्यांसहि उपनिषदांतून 'विद्या' हेंच नांव दिलेलें आहे. उदाहरणार्थ, शांडिल्यविद्या, प्राणविद्या, हार्दविद्या, इत्यादि; आणि वेदान्तसूत्रांच्या तिसऱ्या अध्यायाच्या तिसऱ्या पादांत उपनिषदांतून वर्णिलेल्या अशा प्रकारच्या सर्व विद्यांचा म्हणजे साधनांचा विचार केलेला आहे. या विद्या गुप्त ठेवून केवळ शिष्याखेरीज दुसऱ्या कोणासहि प्राचीन कालीं त्यांचा उपदेश करीत नसत, असेंहि उपनिषदांवरून दिसून येतें. म्हणून कोणतीहि विद्या घेतली तरी ती गुह्यच असावयाची. पण ब्रह्मप्राप्तीला साधनीभूत होणाऱ्या ज्या या गुह्य विद्या किंवा मार्ग ते जरी पुष्कळ असले तरी त्या सर्वांत गीतेंतील भक्तिमार्गरूपी विद्या म्हणजे साधन श्रेष्ठ (गुह्यानां विद्यानां च राजा) होय. कारण, ज्ञानमार्गांतील विद्येप्रमाणें तें 'अव्यक्त' नसून, डोळ्यांना 'प्रत्यक्ष' दिसणारें आहे, व त्यामुळें त्याचें आचरणहि सुखानें करितां येतें, असा आमच्या मतें वरील श्लोकाचा भावार्थ आहे. गीतेंत जर केवळ बुद्धिगम्य ज्ञानमार्गाचें प्रतिपादन असतें तर वैदिक धर्मांतील सर्व संप्रदायांच्या आज शेंकडों वर्षें या ग्रंथावर ज्या उड्या पडत आल्या आहेत त्या पडल्या असत्या किंवा नाहीं याची शंकाच आहे. गीतेंत जो गोडवेपणा, प्रेमळपणा किंवा रस भरला आहे ती त्यांत प्रतिपादन केलेल्या भक्तिमार्गाचा परिणाम होय. परमेश्वराचे

प्रत्यक्ष अवतार श्रीकृष्ण हेच आधीं गीता सांगणारे, आणि त्यांतहि अज्ञेय परब्रह्माचें कोरडें ज्ञान न सांगतां जागोजाग "माझ्याठायीं सर्व ओंविलें आहे"(७.७), "ही सर्व माझीच माया आहे" (७.१४), "माझ्याहून निराळें असें दुसरें कांहीं नाहीं" (७.७), "मला शत्रु आणि मित्र सारखेच" (९.२९). "म्यां हें जग उत्पन्न केलें आहे" (९.४), आणि शेवटीं "मीच ब्रह्माचें व मोक्षाचें मूळ (गी. १४.२७) किंवा 'पुरुषोत्तम' आहे" (गी.१५.१८), म्हणून "सर्व धर्म सोडून देऊन तूं एकट्या मला भज, मी तुला सर्व पापांपासून मुक्त करीन, डरूं नको" (१८.६६),असा जो आपल्या प्रथमपुरुषी सगुण व व्यक्त रूपाला अनुलक्षून भगवंतांनीं अर्जुनाला उपदेश केला आहे, त्यामुळें समदृष्टि, परमपूज्य व प्रेमळ अशा पुरुषोत्तमापुढें आपण साक्षात् उभे आहोंत अशी श्रोत्याची भावना होऊन आत्मज्ञानाचे ठायीं त्याची निष्ठा दृढ होत्ये इतकेंच नव्हे, तर एकदां ज्ञान व एकदां भक्ति अशी अध्यायांची पृथक् वांटणी न करितां ज्ञानांत भक्ति आणि भक्तींत ज्ञान गुंफून दिलें असल्यामुळें ज्ञान व भक्ति किंवा बुद्धि व प्रेम यांचा परस्पर विरोध न रहातां परमेश्वराच्या ज्ञानाबरोबरच त्यांतील रसहि अनुभवास येतो, व सर्व भूतांचे ठायीं आत्मौपम्यबुद्धि जागृत होऊन अखेर चित्ताला विलक्षण शांति व समाधानसुख प्राप्त होतें. दुधांत साखर घातल्याप्रमाणें यांतच पुनः कर्मयोगाची भर पडलेली ! मग गीतेंतील ज्ञान ईशावास्योपनिषदांत म्हटल्याप्रमाणें मृत्यु व अमृत—म्हणजे इहलोक व परलोक— मिळून उभयत्र श्रेयस्कर आहे, असा आमच्या पंडितांनीं सिद्धान्त केला यांत कांहीं नवल नाहीं !

वरील विवेचनावरून भक्तिमार्ग म्हणजे काय, ज्ञानमार्गांत आणि भक्तिमार्गांत साम्य व वैषम्य कोणतें किंवा भक्तिमार्गास राजमार्ग (राजविद्या) अथवा सोपा जिना कां म्हणतात, आणि गीतेंत भक्तीला स्वतंत्र निष्ठा कां म्हटलें नाहीं, हें वाचकांचे लक्षांत येईल. परंतु ज्ञानप्राप्तीच्या या सुलभ, अनादि आणि प्रत्यक्ष मार्गांतहि जी एक धोक्याची जागा आहे ती आतां सांगितली पाहिजे; नाहींपेक्षां या वाटेनें जाणारा वाटसरू गैरसावधपणानें खड्ड्यांत पडण्याचा संभव आहे. भगवद्गीतेंत या खड्ड्याचें स्पष्ट वर्णन केलें असून वैदिक भक्तिमार्गांत इतर भक्तिमार्गाहून जो काय विशेष आहे तो हाच होय. परब्रह्माचे ठिकाणीं मनाची आसक्ति जडून चित्तशुद्धिद्वारा साम्यबुद्धि उत्पन्न होण्यास सामान्य मनुष्यापुढें परब्रह्माचें 'प्रतीक' म्हणून कांहीं तरी सगुण किंवा व्यक्त वस्तु पाहिजे; एरवीं चित्त स्थिर होऊं शकत नाहीं, एवढें यद्यपि सर्वांना कबूल आहे, तरी हें 'प्रतीक' कसें असावें याबद्दल कित्येकदां रणें पडतात, असें इतिहासावरून दिसून येतें. अध्यात्मशास्त्रदृष्ट्या पाहिलें तर परमेश्वर या जगांत कोठें नाहीं असें नाहीं;

आणि भगवद्गीतेंतहि अर्जुनानें "तुमचें कोणकोणत्या विभूतींच्या रूपानें चिंतन (भजन) करावें त्या विभूति मला सांगा" (गी. १०.१८), असा श्रीकृष्णास प्रश्न केल्यावर दहाव्या अध्यायांत भगवंतांनीं इंद्रियांपैकीं मन, स्थावरांपैकीं हिमालय, यज्ञांपैकीं जपयज्ञ, सर्पांपैकीं वासुकि, दैत्यांपैकीं प्रल्हाद, पितरांपैकीं अर्यमा, गंधर्वांपैकीं चित्ररथ, झाडांत अश्वत्थ, पक्ष्यांत गरुड, महर्षींत भृगु, अक्षरांत अकार, आदित्यांत विष्णु, इत्यादि स्थावर आणि जंगम सृष्टींतील चोहोंकडे भरलेल्या आपल्या अनेक विभूतींचें वर्णन करून अखेरीस—

यद्यद्विभूतिमत् सत्त्वं श्रीमदूर्जितमेव वा।
तत्तदेवावगच्छ त्वं मम तेजोंऽशसंभवम् ॥

"अर्जुना! जी जी वस्तु वैभव, लक्ष्मी किंवा प्रभाव यांनीं युक्त असेल ती ती माझ्या तेजाच्या अंशापासून झाली आहे असें समज" (१०.४१); फार काय सांगावें ? माझ्या एका अंशानें मी हें सर्व जग व्यापून राहिलों आहे असें सांगितलें आहे; आणि पुढच्या अध्यायांत विश्वरूपदर्शनानें या सिद्धान्ताचा अर्जुनास प्रत्यक्ष प्रत्यय दाखविला आहे. जगांत दृष्टीस पडणाऱ्या सर्व वस्तु किंवा गुण जर परमेश्वराचींच रूपें म्हणजे प्रतीकें आहेत, तर त्यांपैकीं परमेश्वर एकांतच आहे आणि दुसऱ्यांत नाहीं हें कोण व कसें सांगणार ? तो दूर आहे आणि जवळहि आहे, सत् आणि असत् असून या दोहोंपलीकडालाहि आहे, किंवा गरुड आणि सर्प, मृत्यु व मरणारा, विघ्नकर्ता व विघ्नहर्ता, भयकृत् आणि भयनाशन, घोर आणि अघोर, शिव आणि अशिव, पाऊस पाडणारा व आंखडणाराहि (गी. ९. १९ व १०. ३२) तोच आहे, असें मानणें शास्त्रतः प्राप्त होतें; आणि भगवद्भक्त तुकारामबोवांनीं याच अर्थी—

तुका म्हणे जें जें बोला। तें तें साजे या विठ्ठला ॥

असे उद्गार काढिले आहेत (तु. गा. ३०६५.४). जगांतील प्रत्येक वस्तु याप्रमाणें अंशतः जर परमेश्वराचेंच रूप आहे तर परमेश्वराचें सर्वव्यापी रूप ज्यांच्या एकदम लक्षांत भरत नाहीं त्यांनीं हें अव्यक्त व शुद्ध रूप ओळखण्याचें साधन किंवा प्रतीक म्हणून या अनेक वस्तूंपैकीं कोणतीहि वस्तु प्रथमतः उपासनेसाठीं घेण्यास हरकत कोणती ? कोणी मनाची उपासना करितील, तर कोणी द्रव्ययज्ञ अगर जपयज्ञ करितील. कोणी गरुडाची भक्ति करितील तर कोणी ॐ या मंत्राक्षराचाच जप करीत बसतील. कोणी विष्णूचें तर कोणी शिवाचें, आणि कोणी गणपतीचें तर कोणी भवानीचें भजन करील. कोणी मातापितरांचें ठायीं परमेश्वरबुद्धि ठेवून त्यांची सेवा करील, तर कोणी त्याहून व्यापक अशा सर्वभूतात्मक विराट पुरुषाची उपासना पसंत करील. कोणी म्हणेल सूर्याला भजा, तर कोणी म्हणेल कीं सूर्यापेक्षां कृष्ण किंवा रामचंद्रच श्रेष्ठ. पण सर्व विभूति मूळांत एकच ही दृष्टि अज्ञानानें किंवा मोहानें

सुटून गेल्यामुळें, किंवा कांहीं धर्मांत मुदलांतच नसल्यामुळें, अशा प्रकारच्या उपास्यांतच वृथाभिमान उत्पन्न होऊन कित्येकदां रणें पडेपर्यंत मजल येत असल्ये. वैदिक, बौद्ध, जैन, ख्रिस्ती किंवा महमदी या धर्मांतील परस्पर विरोध बाजूला ठेविला, तरी एकाच सगुण व व्यक्त ख्रिस्ताच्या उपासकांतहि विधिभेदानें एकमेकांचे जीव घेईपर्यंत वेळ आलेली होती, असें युरोपखंडाच्या इतिहासावरून दिसून येतें; व आमच्याकडील सगुणोपासकांतहि एकाचा देव निराकार असल्यामुळें दुसऱ्याच्या साकार देवापेक्षां चांगला असे तंटे अद्याप चालू आहेत. भक्तिमार्गांत उद्भवणाऱ्या या तंट्यांचा निकाल लावण्यास कांहीं मार्ग आहे काय ? आणि असल्यास तो कोणता ? हें सांगितल्याखेरीज भक्तिमार्ग बिनधोक्याचा होत नाहीं. म्हणून गीतेंत या प्रश्नाचें उत्तर काय दिलें आहे याचा आतां विचार करूं. हिंदुस्थानच्या सध्यांच्या स्थितींत या प्रश्नाचें योग्य उत्तर देणें विशेष महत्त्वाचें आहे हें सांगावयास नको.

मन स्थिर करून साम्यबुद्धि संपादन करण्यासाठीं परमेश्वराच्या अनेक सगुण विभूतींपैकीं कोणत्या तरी विभूतीचें स्वरूप प्रथमतः मनांत आणणें, अथवा प्रतीक म्हणून प्रत्यक्ष डोळ्यांपुढें ठेविणें, हीं साधनें प्राचीन उपनिषदांतूनहि वर्णिलीं असून, अखेर रामतापनीसारख्या उत्तर उपनिषदांतून किंवा गीतेंतहि मानवरूपधारी सगुण परमेश्वराची निःसीम व एकान्तिक भक्ति हेंच परमेश्वरप्राप्तीचें मुख्य साधन धरिलें आहे. परंतु साधन या नात्यानें वासुदेवभक्तीस गीतेंत जरी प्राधान्य दिलें आहे तरी अध्यात्मदृष्ट्या विचार केला तर 'प्रतीक' म्हणजे एक प्रकारचें साधन असून खरा सर्वव्यापी व नित्य परमेश्वर यांपैकीं कोणत्याहि प्रतीकांत असूं शकत नाहीं, असें वेदान्तसूत्राप्रमाणें (वे. सू. ४. १. ४) गीतेंतहि पुढें स्पष्ट सांगितलें आहे. फार काय सांगावें ? नामरूपात्मक व्यक्त म्हणजे सगुण अशी कोणतीहि वस्तु घेतली तरी ती मायाच असून खरा परमेश्वर ज्याला पहावयाचा असेल त्यानें आपली दृष्टी अखेर असल्या सगुण रूपापलीकडे पोंचविली पाहिजे. भगवंताच्या ज्या अनेक विभूति आहेत त्यांत अर्जुनाला दाखविलेल्या विश्वरूपापेक्षां जास्त व्यापक कोणतीहि विभूति असूं शकत नाहीं, हें उघड आहे. तथापि हेंच विश्वरूप भगवंतांनीं नारदाला दाखविल्यावर "तूं माझें जें हें रूप पहातोस तें खरें नव्हे, ही माया असून माझें स्वरूप पहाण्यास या पलीकडे तुला गेलें पाहिजे," असें सांगितलें म्हणून नारायणीय धर्मांत वर्णन असून (शां. ३३९. ४४) गीतेंतहि—

अव्यक्तं व्यक्तिमापन्नं मन्यंते मामबुद्धयः ।
परं भावमजानंतो ममाव्ययमनुत्तमम् ॥

मी अव्यक्त असतां मला मूर्ख लोक व्यक्त (गी. ७. २४) म्हणजे मनुष्यदेहधारी

मानितात (गी. ९. ११); परंतु तें खरें नसून माझें अव्यक्त स्वरूपच सत्य होय, असा श्रीकृष्णांनीं अर्जुनास स्पष्ट बोध केला आहे. त्याचप्रमाणें उपनिषदांतूनहि मन, वाचा, सूर्य, आकाश, इत्यादि अनेक व्यक्त किंवा अव्यक्त ब्रह्मप्रतीकें उपासनेसाठीं जरी सांगितलीं आहेत, तरी अखेर वाणीला, डोळ्यांना किंवा कानांना जें गोचर होतें तें ब्रह्म नसून—

यन्मनसा न मनुते येनाऽऽहुर्मनो मतम् ।
तदेव ब्रह्म त्वं विद्धि नेदं यदिदमुपासते ॥

"मनानें ज्याचें मनन करितां येत नाहीं, उलट मनच ज्याच्या मननशक्तींत येतें तें खरें ब्रह्म असें तूं समज; ज्याची (प्रतीक म्हणून) उपासना करितात तें (खरें) ब्रह्म नव्हे" (केन. १. ५–८)—असें स्पष्ट म्हटलें आहे; व "नेति नेति" या सूत्राचाहि तोच अर्थ आहे. मन घ्या, आकाश घ्या, किंवा व्यक्तोपासनामार्गाप्रमाणें शाळग्राम घ्या, शिवलिंग घ्या, श्रीकृष्णाची किंवा साधुपुरुषाची व्यक्त मूर्ति मनांत आणा, अथवा शिलामय अगर धातुमय देवाची मूर्ति असलेलें देवालय, किंवा बिनमूर्तीचें मंदिर अगर मशीद घ्या, हीं सर्व लहान पोराच्या पांगुळगाड्याप्रमाणें मन स्थिर करण्याचीं म्हणजे चित्ताची प्रवृत्ति परमेश्वराकडे वळविण्याचीं साधनें होत. ज्याच्या त्याच्या हौसेप्रमाणें घेतलेल्या साध्या, रंगीत, चंदनी किंवा डफ अगर घागऱ्या लाविलेल्या पांगुळगाड्याप्रमाणें अधिकारानुरूप उपासनेसाठीं घेतलेलीं हीं प्रतीकें किती जरी आवडतीं असलीं तरी खरा परामेश्वर या "प्रतीकांत नाहीं"—"न प्रतीके न हि सः" (वे. सू. ४. १. ४)—त्यापलीकडे आहे, हें अखेर ओळखिलें पाहिजे; आणि याच हेतूनें "माझी माया ज्यांना कळत नाहीं ते मूढ लोक मला जाणीत नाहींत," असा भगवद्गीतेमध्येंहि सिद्धान्त केलेला आहे (गी. ७. १३–१५ पहा). भक्तिमार्गांत मनुष्याला तारण्याची जी शक्ति आहे ती सजीव अगर निर्जीव मूर्तींत किंवा दगडाच्या इमारतींत नसून, या प्रतीकापेक्षां श्रेष्ठ अशी जी ईश्वरभावना सदर प्रतीकाचे ठायीं उपासक आपल्या सोयीसाठीं ठेवीत असतो तीच खरी तारक होय. प्रतीक दगडाचें, धातूचें किंवा दुसरें कसलेंहि असो; प्रतीकापेक्षां त्याची योग्यता कधींहि अधिक होऊं शकत नाहीं. प्रतीकाचे ठिकाणीं जशी तुमची भावना असेल तसें तुमच्या भक्तीचें फल परमेश्वर—प्रतीक नव्हे—तुम्हांला देत असतो. मग तुझें प्रतीक चांगलें का माझें चांगलें अशीं भांडणें करण्यांत अर्थ काय? तुमचा भाव जर शुद्ध नसेल तर प्रतीक कितीहि चांगलें असलें तरी त्याचा काय उपयोग? दिवसभर लोकांना बुडविण्याचे धंदे करून सांजसकाळ किंवा सणावारीं देवालयांत देवदर्शनास किंवा एखाद्या निराकार देवाच्या मंदिरांत उपासनेसाठीं गेल्यानें परमेश्वरप्राप्ति होणें अशक्य आहे.—

विषयी लोक श्रवणा येती। ते बायकांकडेच पहाती।
चोरटे लोक चोरून जाती। पादरक्षा॥

असें पुराण ऐकण्यासाठीं म्हणून देवालयांत जाणाऱ्या कांहीं मनुष्यांचें समर्थांनीं वर्णन केलें आहे(दास.१८.१०.२६). नुस्त्या देवालयांत किंवा देवाच्या मूर्तीतच जर तारकत्व असेल तर या लोकांना देखील मुक्ति मिळाली पाहिजे. कित्येकांची अशी समजूत आहे कीं, परमेश्वराची भक्ति मोक्षासाठीं आहे; पण ज्याला व्यावहारिक किंवा स्वार्थाच्या गोष्टीची अपेक्षा आहे त्यानें निरनिराळ्या देवतांचीच आराधना केली पाहिजे; व या स्वार्थबुद्धीनें ते या देवतांच्या नादीं लागत असतात असा गीतेंतहि उल्लेख आलेला आहे(गी.७.२०). परंतु गीताच पुढें असें सांगत्ये कीं, या देवता त्याच्या आराधनेचीं फळें स्वतः आपण होऊनच देतात ही समजूत तात्त्विकदृष्ट्या खरी नव्हे(गी.७.२१). कोणतीहि वासना मनांत धरून तुम्ही कोणत्याहि देवतेची आराधना करा, सदर आराधनेचें फल देण्याचें काम सर्वव्यापी परमेश्वराचें आहे, देवतांचें नव्हे, असा अध्यात्मशास्त्राचा कायम सिद्धान्त आहे (वे.सू.३.२.३८–४१), व तोच गीतेसहि मान्य आहे (गी.७.२२). परंतु फल देणारा परमेश्वर जरी याप्रमाणें एकच असला तरी ज्याच्या त्याच्या बऱ्यावाईट भावनेप्रमाणें तो ज्याला त्याला निरनिराळें फल देत असल्यामुळें (वे.सू.२.१.३४–३७) निरनिराळ्या देवतांच्या किंवा प्रतीकांच्या उपासनेचीं फळें भिन्नभिन्न आहेत असें आपल्या नजरेस येतें; आणि हाच अभिप्राय मनांत आणून—

श्रद्धामयोऽयं पुरुषो यो यच्छ्रद्धः स एव सः।

"मनुष्य श्रद्धामय आहे, प्रतीक कोणतेंहि असो, ज्याची जशी श्रद्धा तसा तो होतो (गी.१७.३;मैत्र्यु.४.६); किंवा—

यांति देवव्रता देवान् पितॄन् यांति पितृव्रताः।
भूतानि यांति भूतेज्या यांति मद्याजिनोऽपि माम्॥

"देवांची भक्ति करणारे देवलोकास, पितरांची भक्ति करणारे पितृलोकास, भूतांची भक्ति करणारे भूतांस, आणि माझी भक्ति करणारे मला येऊन पोंचतात" (गी.९.२५),अगर—

ये यथा मां प्रपद्यंते तांस्तथैव भजाम्यहम्॥

"जे मला जसे भजतात त्याप्रमाणें मी त्यांना भजतों" (गी.४.११–)असें अन्यत्रहि भगवंतांनीं म्हटलें आहे. शाल्ग्राम हा एक दगड आहे. त्याच्या ठिकाणीं विष्णूचा भाव ठेविला तर विष्णुलोकाला जाल; आणि त्याच प्रतीकाचे ठिकाणीं यक्षराक्षसादि भूतांची भावना ठेवून त्याला भजाल तर त्या त्या यक्षराक्षसादि भूतांचाच लोक तुम्हांस प्राप्त होईल. फल तुमच्या भावाचें आहे, प्रतीकाचें नाहीं, हा

सिद्धान्त आमच्या सर्व शास्त्रकारांस संमत आहे; आणि व्यवहारांतहि मूर्तीची पूजा करण्यापूर्वी तिची प्राणप्रतिष्ठा करण्याचा जो प्रघात आहे त्यांतील मर्म हेंच होय. ज्या देवतेच्या भावनेनें मूर्तीची पूजा करावयाची त्या देवतेची प्राणप्रतिष्ठा तींत करीत असतात. मूर्तीच्या ठायीं परमेश्वराची भावना न ठेवितां मूर्ति म्हणजे केवळ कांहीं विशिष्ट प्रकारच्या आकाराची माती, दगड अगर धातु समजून तिची कोणी पूजा करीत नाहीं; आणि केली तर गीतेंतील वरील सिद्धान्ताप्रमाणें त्याला मातीची किंवा दगडाचीच गति प्राप्त होईल हें निर्विवाद आहे. प्रतीक आणि प्रतीकांत ठेविलेला भाव यांचा याप्रमाणें भेद केल्यावर, प्रतीक कोणतेंहि असलें तरी त्याबद्दल तंटा करण्याचें कारणच उरत नाहीं. कारण, प्रतीक म्हणजेच देव, ही बुद्धि आतां रहात नाहीं. सर्वकामाचें फल देणाऱ्या सर्वसाक्षी परमेश्वराची दृष्टी भक्तांच्या भावाकडे असत्ये. म्हणून 'देव भावाचा भुकेला" प्रतीकाचा नव्हे, असें तुकोबांनींहि म्हटलें आहे. भक्तिमार्गाचें हें तत्त्व ज्याला कळलें त्याच्या मनांत, "मी ज्याची उपासना करितों तेंच ईश्वरस्वरूप किंवा प्रतीक खरें असून इतर प्रतीकें खोटीं" हा दुराग्रह न रहातां, कोणाचें प्रतीक कसेंहि असो, तद्द्वारा परमेश्वराचें भजन करणारे एका परमेश्वरालाच पोंचतात अशी उदारबुद्धि उत्पन्न होत्ये, आणि मग—

येऽप्यन्यदेवताभक्ता: यजंते श्रद्धयान्विता: ।
तेऽपि मामेव कौंतेय यजंत्यविधिपूर्वकम् ॥

"विधि म्हणजे बाह्योपचार किंवा साधन जरी शास्त्रोक्त नसलें तरी देवतांचें श्रद्धेनें (म्हणजे त्यांत शुद्ध परमेश्वराचा भाव ठेवून) यजन करणारे लोक (पर्यायानें माझेंच यजन करितात" (गी.९.२३)—असें जें भगवंतांनीं म्हटलें आहे त्याचा त्यास प्रत्यय येऊं लागतो. भागवतांत हाच अर्थ थोड्या शब्दभेदानें वर्णिला असून (भाग. १० पू. ४०.८–१०), शिवगीतेंत तर वरील श्लोकच अक्षरश: आलेला आहे (शिव १२.४); आणि "एकं सद्विप्रा बहुधा वदंति" (ऋ.१.१६४.४६) या वेदवचनाचें तात्पर्यहि तेंच आहे. यावरून हें तत्त्व वैदिक धर्मांत फार प्राचीन कालापासून चालत आलेलें आहे असें सिद्ध होतें; आणि अलीकडे झालेल्या श्रीशिवाजीमहाराजांसारख्या वैदिकधर्मीय कर्त्या पुरुषाच्या अंगांत त्याच्या परम उत्कर्षाच्या वेळींहि परधर्मासहिष्णुता हा दोष आढळून येत नव्हता हें या तत्त्वाचेंच फळ आहे. ईश्वर सर्वव्यापी, सर्वसाक्षी, सर्वज्ञ, सर्वशक्तिमान् किंबहुना त्याहिपलीकडील म्हणजे अचिंत्य आहे हें खरें तत्त्व न ओळखितां, अमुक कालीं किंवा अमक्या देशांत, अमक्या आईच्या पोटीं, अमक्या वर्णाचें, नांवाचें किंवा आकृतीचें त्यानें जें व्यक्त रूप धारण केलें तेवढेंच काय तें खरें, असा नामरूपाचा

खोटा अभिमान बाळगून त्यासाठीं तरवारीनें एकमेकांचें प्राण घेण्यापर्यंत मजल यावी हें मनुष्याच्या शोचनीय मूर्खपणाचें लक्षण आहे. गीतेंतील भक्तिमार्गास 'राजविद्या' अशी संज्ञा आहे खरी; पण "माझें दृश्य स्वरूप देखील मायाच, माझें खरें स्वरूप पहाणें असल्यास ही माया सोडून पलीकडे जा," असा ज्याप्रमाणें खुद्द भगवंतांनीं यथार्थ उपदेश केला आहे तसा उपदेश करून व "अविभक्तं विभक्तेषु" या सात्त्विक ज्ञानदृष्टीनें सर्व धर्मांतील ऐक्य ओळखून, भक्तिमार्गांतील खोट्या बंडाचा समूल बीमोड करणारे धर्मगुरु प्रथम कोठें उदयास आले, किंवा त्यांच्या मताचे अनुयायी अधिक कोठें आहेत, याचा शोध करूं लागल्यास आमच्या भारतभूमीस अग्रस्थान दिलें पाहिजे, असें म्हणणें भाग पडतें, राजविद्येचा आणि राजगुह्याचा हा प्रत्यक्ष परीस अनायासें हातांत पडला असतां अज्ञानाचे चष्मे डोळ्यांस लावून तो गारगोटीच आहे असें म्हणण्यास आमच्यापैकीं कांहीजणांनीं क्षणभर तरी तयार व्हावें, हे आमचें दुर्दैव होय!

प्रतीक कोणतेंहि असो, भक्तिमार्गांतील फल प्रतीकाचे ठायीं आपण जो भाव ठेवितों त्याचे आहे, प्रतीकाचे नव्हे; व म्हणून प्रतीकाबद्दल तंटे करण्यांत हंशील नाही हें खरें. पण आतां अशी शंका येत्ये कीं, प्रतीकाचे ठायीं वेदान्तदृष्ट्या ज्या शुद्ध परमेश्वरस्वरूपाची भावना ठेवावयाची त्या शुद्ध परमेश्वरस्वरूपाची कल्पना पुष्कळ लोकांस एकदम करितां येणें त्यांच्या प्रकृतिस्वभावाप्रमाणें किंवा अज्ञानामुळें प्रायः शक्य नसते मग अशा लोकांना प्रतीकाचे ठायीं शुद्ध भाव ठेवून परमेश्वरप्राप्ति करून घेण्यास मार्ग काय? भक्तिमार्गांत ज्ञानाचें काम श्रद्धेनें करून घेतां येतें, सबब शुद्ध परमेश्वरस्वरूपाचें विश्वासानें किंवा श्रद्धेनें आकलन करून प्रतीकाचे ठिकाणीं ती भावना ठेवा म्हणजे झालें, असें म्हटल्यानें निर्वाह लागत नाहीं. कारण, कोणतीहि भावना ठेवणें हा जरी मनाचा म्हणजे श्रद्धेचा धर्म आहे, तरी त्याला बुद्धीची थोडीबहुत मदत असल्याखेरीज कधींच काम भागत नाहीं. कारण, इतर मनोधर्माप्रमाणें नुसती श्रद्धा व प्रेम हीं एक प्रकारें आंधळीं असून कोणत्या गोष्टीवर श्रद्धा ठेवावी आणि कोणतीवर ठेवूं नये, किंवा प्रेम कशावर करावें आणि कशावर करूं नये, हें नुस्त्या श्रद्धेला किंवा प्रेमाला कधीच कळत नाहीं. हें काम प्रत्येकानें आपल्या बुद्धीनें केलें पाहिजे; कारण, निवडानिवड करणारें बुद्धीखेरीज दुसरें इंद्रिय नाहीं. म्हणून एखाद्याची बुद्धि अतिशय तीव्र नसली तर श्रद्धा कोठें ठेवावी हें कळण्याइतकी तरी ती समर्थ असली पाहिजे; नाहींपेक्षां वेडी श्रद्धा व त्याबरोबरच वेडें प्रेमहि फसलें जाऊन दोन्ही खड्ड्यांत पडतील. उलटपक्षीं म्हणजे श्रद्धेवांचून नुसती बुद्धिच जर काम करूं लागेल तर तर्कटीपणानें ती कोणीकडे झुकेल याचा नेम नाहीं; जितकी अधिक तीव्र तितकी अधिकच भडकेल. शिवाय

श्रद्धादि मनोधर्मांखेरीज नुस्त्या बुद्धिगम्य ज्ञानाच्या अंगांत कर्तृत्वशक्तिहि उत्पन्न होत नाही, हें या प्रकरणाचे आरंभींच सांगितलें आहे. म्हणून श्रद्धा व ज्ञान, किंवा मन आणि बुद्धि, यांची नित्य जोड असावी लागत्ये. पण मन आणि बुद्धि हे दोन्ही त्रिगुणात्मक प्रकृतीचेच विकार असल्यामुळें त्यांपैकीं प्रत्येकाचे जन्मतःच सात्त्विक, राजस व तामस असे तीन भेद होऊं शकतात; आणि त्यांची जोड कायम असली तरी निरनिराळ्या मनुष्यांत ज्या मानानें ती शुद्धाशुद्ध असतील त्या मानानें मनुष्याचे स्वभाव, समज व व्यवहारहि निरनिराळे होऊं शकतात. नुस्ती बुद्धिच जन्मतः अशुद्ध, राजस, किंवा तामस असेल तर तिनें केलेला बऱ्यावाईटाचा निर्णय चुकीचा असल्यामुळें आंधळी श्रद्धा सात्त्विक म्हणजे शुद्ध असूनहि फसली जात्ये; आणि श्रद्धाच जर जन्मतः अशुद्ध असेल तर बुद्धि सात्त्विक असूनहि उपयोग होत नाहीं. कारण, अशा वेळी बुद्धीचे हुकूमच श्रद्धा ऐकेनाशी होत्ये पण सामान्यतः मन आणि बुद्धि हीं एकएकटींच अशुद्ध न रहातां ज्याची बुद्धि जन्मतः अशुद्ध त्याचें मन म्हणजे श्रद्धाहि प्रायः कमीजास्त प्रमाणानें अशुद्धच असत्ये, आणि मग ही अशुद्ध बुद्धि निसर्गतःच अशुद्ध असणाऱ्या श्रद्धेस अधिकाधिकच भ्रमांत पाडीत असत्ये. अशा स्थितींत परमेश्वराच्या शुद्ध स्वरूपाचा एखाद्यास किती जरी उपदेश केला तरी तो त्याच्या मनांत पूर्ण ठसत नाहीं; किंवा कित्येकदां—विशेषतः श्रद्धा व बुद्धि दोन्हीहि जन्मतः अपक्व व कमकुवत असल्यास—सदर उपदेशाचाच तो विपरीत अर्थ करीत असतो, असें व्यवहारांत आढळून येतें. उदाहरणार्थ, ख्रिस्ती धर्मोपदेशक आफ्रिकेंतील काळ्याकुट्ट रानटी हबशाला जेव्हां ख्रिस्ती धर्माचा उपदेश करूं लागतात, तेव्हां त्याला आकाशांतल्या बापाची किंवा ख्रिस्ताचीहि वास्तविक कल्पना कांहीं केल्या होऊं शकत नाही. त्यारा जें सांगावें त्याचें आपल्या अपक्व बुद्धीप्रमाणें तो अयथार्थानें ग्रहण करीत असतो, असें नजरेस आलें आहे; आणि त्यामुळें अशा लोकांच्या अंगीं सुधारलेला धर्म समजण्याची पात्रता येण्यास त्यांस प्रथम अर्वाचीन मनुष्याच्या योग्यतेस आणिलें पाहिजे, असें एका इंग्रज ग्रंथकारानें लिहिलें आहे.* गुरु एकच असला तरी शिष्याशिष्यांत भेद पडतो, आणि सूर्य एकच असला तरी त्याच्या प्रकाशानें कांचेच्या मण्यांतून

---

*"And the only way, I suppose, in which beings of so low an order of development (e g. an Australian savage or a Bushman) could be raised to a civilized level of feeling and thought would be by cultivation continued through several generations; they would have to undergo a gradual process of humanization before they could attain to the capacity of civilization." Dr. Maudsley's *Body and Mind*, Ed 1873. p. 57.

विस्तव निघतो, पण मातीच्या ढेंकळावर तो परिणाम घडत नाहीं, या भवभूतीच्या म्हणण्याचा अर्थहि तोच आहे (उ.राम.२.४); आणि प्रायः याच कारणास्तव प्राचीन कालीं शूद्रादिक अज्ञजाति वेदश्रवणास अनधिकारी मानीत असावे, असें दिसतें * गीतेच्या अठराव्या अध्यायांत हा विषय आला असून बुद्धीचे जसे स्वभावतःच सात्त्विक, राजस व तामस भेद असतात (१८.३०-३२) त्याप्रमाणें श्रद्धेचेहि निसर्गतः सात्त्विकादि तीन भेद होतात (१७.२), असें आरंभीं सांगितल्यावर प्रत्येकाच्या देहस्वभावाप्रमाणें ज्याची त्याची श्रद्धा जन्मतःच याप्रमाणें भिन्न असल्यामुळें (१७.३), सात्त्विक श्रद्धेचे पुरुष देवांवर, तर राजस श्रद्धेचे पुरुष साहजिकरीत्याच यक्षराक्षसांवर आणि तामस श्रद्धेचे भूतपिशाच्चादिकांवर विश्वास ठेवितात असें भगवंतांनीं म्हटलें आहे (गी. १७.४—६). पण मनुष्याची श्रद्धा बरीवाईट असणें हें जर याप्रमाणें उपजत स्वभावावर अवलंबून आहे, तर प्रथम यथाशक्ति भक्ति केल्यानें ही श्रद्धा अधिकाधिक सुधारत जाऊन केव्हां तरी पूर्ण शुद्ध म्हणजे सात्त्विक अवस्थेस पोंचूं शकत्ये कीं नाहीं, हा प्रश्न पुढें सहजच उत्पन्न होतो. ज्ञान प्राप्त करून घेण्यास मनुष्य स्वतंत्र आहे कीं नाहीं असा जो कर्मविपाकप्रक्रियेंत प्रश्न आहे त्याचें आणि भक्तिमार्गांतील वरील प्रश्नाचें स्वरूप एकच असून उत्तरहि पण एकच आहे. माझ्या शुद्ध स्वरूपाचे ठिकाणीं तूं आपलें मन स्थिर कर—"मय्येव मन आधत्स्व" (गी.१२.८)—असा अर्जुनास प्रथम उपदेश केल्यावर नंतर "माझ्या ठिकाणीं चित्त स्थिर करणें तुला होत नसेल तर अभ्यास म्हणजे वारंवार प्रयत्न कर, अभ्यासहि होत नसेल तर माझ्यासाठीं चित्तशुद्धिकारक कर्मे कर, आणि तेंहि होत नसेल तर कर्मफलाचा त्याग कर, आणि तद्द्वारा माझी प्राप्ति करून घे," याप्रमाणें परमेश्वरस्वरूप मनांत ठसविण्याचे जे निरनिराळे मार्ग भगवंतांनीं वर्णिले आहेत (गी.१२.९—११;भाग.११.११.२१—२५)त्याचें कारण हेंच होय. मूळ देहस्वभाव किंवा प्रकृति तामस असेल तर परमेश्वराच्या शुद्ध स्वरूपाचे ठायीं चित्त स्थिर करण्याचा उद्योग एकदम किंवा एकाच जन्मांत सफल होणार नाहीं. पण कर्मयोगाप्रमाणें भक्तिमार्गांतहि कांहीं फुकट जात नसून—

बहूनां जन्मनामंते ज्ञानवान् मां प्रपद्यते ।
वासुदेवः सर्वमिति स महात्मा सुदुर्लभः ॥

एकदां भक्तिपंथांत पडल्यावर या नाहीं पुढच्या, पुढच्या नाहीं त्याच्या पुढच्या जन्मांत केव्हांना केव्हां तरी "सर्व वासुदेवात्मकच आहे" असें परमेश्वरस्वरूपाचें खरें ज्ञान मनुष्यास प्राप्त होऊन, त्या ज्ञानानें शेवटीं त्याला मुक्ति मिळत्ये(गी.७.

See Maxmuller's *Three Lectures on the Vedanta Philosophy*, p.p.72,73.

१९), असें भगवंताचें सर्वांस आश्वासन आहे. सहाव्या अध्यायांतहि याचप्रमाणें "अनेकजन्मसंसिद्धस्ततो याति परां गतिम्" (६.४५), असें कर्मयोगाचा अभ्यास करणाऱ्याला उद्देशून म्हटलें आहे; आणि भक्तिमार्गाला तोच न्याय लागू आहे. प्रतीकामध्यें ज्या देवतेचा भाव ठेवावयाचा तिचें स्वरूप तुमच्या देहस्वभावाप्रमाणें प्रथमतः जितकें शुद्ध मानितां येईल तेवढें शुद्ध कल्पून सुरुवात करावी. कांहीं काळ-पर्यंत याच भावनेचें फल परमेश्वर (प्रतीक नव्हे) देत असतो (७.२२). पण पुढें चित्तशुद्धीच्या दुसऱ्या साधनाची अपेक्षा न रहातां यथामति चालू ठेविलेल्या परमे-श्वराच्या नित्यभक्तीनेंच ही भावना सुधारत जात्ये, आणि मग परमेश्वराचें ज्ञानहि वाढत जाऊन अखेर "वासुदेवः सर्वं" अशी मनाची अवस्था होऊन उपास्य व उपासक हा भेदहि शिल्लक न रहातां, शेवटीं शुद्ध ब्रह्मानंदांत आत्म्याचा लय होतो. मनुष्यानें आपला उद्योग मात्र सोडितां कामा नये म्हणजे झालें. सारांश, कर्म-योगाची नुस्ती जिज्ञासा झाल्याबरोबर मनुष्य चरकाच्या तोंडांत सांपडल्याप्रमाणें पूर्ण सिद्धीकडे ज्याप्रमाणें ओढिला जातो (गी.६.४४), त्याप्रमाणें भक्तिमार्गांतहि भक्तानें एकदां आपल्यास परमेश्वराच्या हवालीं केलें म्हणजे त्याची निष्ठा वाढवीत वाढवीत भगवानच त्याला आपल्या स्वरूपाचें अखेर पूर्ण ज्ञान करून देतात (गी. ७.२१;१०.१०), आणि त्या ज्ञानानें (नुसत्या कोरड्या व आंधळ्या श्रद्धेनें नव्हे) भगवद्भक्तास शेवटीं पूर्ण सिद्धि मिळत्ये, असा गीताधर्माचा सिद्धान्त आहे. भक्ति-मार्गानें चढतां चढतां अखेर प्राप्त होणारी ही स्थिति, आणि ज्ञानमार्गानें प्राप्त होणारी शेवटची स्थिति, या दोन्ही एकच असल्यामुळें गीतेच्या बाराव्या अध्या-यांत भक्तिमान् पुरुषाच्या शेवटच्या स्थितीचें जें वर्णन आहे तें आणि दुसऱ्या अध्यायांतील स्थितप्रज्ञाचें वर्णन, हीं दोन्ही अगदीं एकसारखीं आहेत असें सदर वर्णनें वाचिलीं असतां कोणाच्याहि लक्षांत येईल. ज्ञानमार्ग आणि भक्तिमार्ग हे दोन मार्ग सुरुवातीला जरी भिन्न असले व अधिकारपरत्वें कोणीं पहिल्या तर कोणीं दुसऱ्या मार्गानें जरी जाऊं लागले, तरी दोन्ही मार्ग अखेरीस एकत्र मिळून जी गति ज्ञान्यास तीच भक्तास प्राप्त होत असत्ये हें यावरून उघड होतें. ज्ञान ज्ञानमार्गांत पहिल्यापासूनच बुद्धीनें आकलन केलेलें, तर भक्तिमार्गांत श्रद्धेनें ग्रहण केलेलें असतें, असा या दोहोंत भेद आहे. पण प्रारंभीचा हा भेद पुढें नाहींसा होऊन—

श्रद्धावान् लभते ज्ञानं तत्परः संयतेंद्रियः ।
ज्ञानं लब्ध्वा परां शांतिं अचिरेणाधिगच्छति ॥

"श्रद्धावान् पुरुष इंद्रियनिग्रहानें ज्ञानाच्या मार्गें लागल्यास ब्रह्मात्मैक्यरूप ज्ञानाचा अपरोक्षानुभव घेऊन मग त्या ज्ञानानें पुढें त्याला लवकरच पूर्ण शांति मिळत्ये" (गी. ४.३९); किंवा—

भक्त्या मामभिजानाति यावान् यश्चास्मि तत्त्वतः।
ततो मां तत्त्वतो ज्ञात्वा विशते तदनंतरम् ॥

"भक्तीनें मी म्हणजे परमेश्वर कोण व केवढा याचें तात्त्विक ज्ञान होतें; आणि हें ज्ञान झाल्यानंतर पुढें (आधीं नव्हे) भक्त मला येऊन मिळतो" (गी. १८.५५), असें भगवंतांचें सांगणें आहे (गी. ११.५४ पहा.)* परमेश्वराचें पूर्ण ज्ञान होण्यास या दोन वाटांखेरीज तिसरी वाट नाहीं. म्हणून ज्याला स्वतःची बुद्धि नाहीं आणि श्रद्धाहि नाहीं तो मात्र—"अज्ञश्चाश्रद्दधानश्च संशयात्मा विनश्यति" (गी. ४.४०)—अजीबात बुडाला समजावयाचा, असें गीतेंतच पुढें स्वच्छ म्हटलें आहे.

श्रद्धेनें व भक्तीनें शेवटीं पूर्ण ब्रह्मात्मैक्यज्ञान होतें यावर कित्येक तार्किकांची अशी कोटी आहे कीं, उपास्य निराळें आणि उपासक निराळा अशा द्वैतभावानेंच जर भक्तिमार्गाला सुरुवात होते, तर अखेरीस तरी ब्रह्मात्मैक्यरूप अद्वैतज्ञान कसें होणार ? परंतु हा आक्षेप निवळ भ्रांतिमूलक आहे. ऐक्यज्ञान झाल्यावर तेवढ्यापुरती भक्ति बंद पडत्ये एवढेंच जर या आक्षेपकांचें म्हणणें असेल तर त्यांत कांहीं गैर नाहीं. कारण, उपास्य, उपासक आणि उपासना ही त्रिपुटी संपल्यावर व्यवहारांत ज्याला भक्ति म्हणतात तो व्यापार बंद पडतो हें अध्यात्मशास्त्रासहि कबूल आहे. पण द्वैतमूलक भक्तिमार्गानें अखेर अद्वैताचें ज्ञान होणेंच शक्य नाहीं, असा जर या आक्षेपाचा अर्थ असेल तर हा आक्षेप खोटा आहे असें तर्कानेंच नव्हे, तर प्रसिद्ध भगवद्भक्तांच्या अनुभवावरूनहि सिद्ध होतें. परमेश्वराच्या ठिकाणी भक्ताचें चित्त जसजसें अधिकाधिक स्थिरावेल त्याप्रमाणें भेदबुद्धि सुटत जाण्यास तर्कशास्त्रदृष्ट्या कांहीं प्रत्यवाय येत नाहीं. कारण ब्रह्मसृष्टींतहि पाऱ्यासारख्या पदार्थाच्या गोळ्या प्रथम भिन्नभिन्न दिसत असल्या तरी पुढें त्यास एकत्र होण्यास कांहीं अडचण पडत नसून, इतर बाबतींतहि एकीकरणाच्या क्रियेस प्रथम असणाऱ्या भिन्नत्वापासूनच सुरुवात होत असत्ये हें आपण प्रत्यक्ष पहातो; आणि किडा गांधील-माशीच्या ध्यानानें अखेर स्वतःच माशी बनतो हा दृष्टान्त सर्वश्रुत आहे. पण तर्कापेक्षां साधुपुरुषांचा प्रत्यक्ष अनुभव हेंच या आक्षेपास बिनतोड उत्तर असून, त्यांतले त्यांतहि भगवद्भक्तशिरोमणि तुकारामबुवा यांच्यासारख्यांचा अनुभव या कामीं आम्ही विशेष महत्वाचा समजतो. तुकारामबुवांचें अध्यात्मज्ञान उपनिषदादि ग्रंथांच्या अध्ययनानें त्यांस प्राप्त झालेलें नव्हतें हें कोणासहि सांगावयास नको. तथापि, त्यांच्या गाथेंत सुमारें तीनशें साडेतीनशें अभंग अद्वैतस्थितीच्या

* या श्लोकांतील 'अभि' या उपसर्गावर जोर देऊन भक्ति हे ज्ञानाचे साधन नव्हे, तर स्वतंत्र साध्य आहे, असे दाखविण्याचा शांडिल्यसूत्रांत (सू. १५) प्रयत्न केलेला आहे. पण हा अर्थ इतर सांप्रदायिक अर्थाप्रमाणे आग्रहाचा आहे, सरळ नव्हे.

वर्णनाचे आहेत, आणि त्या सर्वांत "वासुदेवः सर्व" (गी.७.१९), किंवा बृहदारण्यकोपनिषदांत याज्ञवल्क्यानें वर्णिल्याप्रमाणें "सर्वमात्मैवाभूत्"हाच अर्थ स्वानुभवानें प्रतिपादन केला आहे. उदाहरणार्थ (गा. ३६२७)—

गोडपणें जैसा गूळ । तैसा देव जाला सकळ ।
आतां भजों कोणें परी । देव सबाह्य अंतरीं ॥
उदकावेगळा । नव्हे तरंग निराळा ।
हेम अळंकारा नामीं । तुका म्हणे तैसे आम्ही ॥

पैकीं पाहिले दोन चरण अध्यात्मप्रकरणांत देऊन उपनिषदांतील ब्रह्मात्मैक्यज्ञानाशीं त्यांतील अर्थाचें पूर्ण साम्य आम्हीं मागेंच दाखविलें आहे. भक्तांच्या परमावस्थेचें खुद्द तुकारामबुवा स्वानुभवानें याप्रमाणें वर्णन करीत असतां कोणींहि तार्किकानें 'भक्तिमार्गानें अद्वैताचें ज्ञान होणें शक्य नाहीं,' किंवा 'देवावर आंधळा विश्वास ठेविल्यानेंच मोक्ष मिळतो, त्याला ज्ञानाची जरूर नाहीं,' इत्यादि बाष्कळ प्रतिपादन करण्याचें साहस करावें, हें आश्चर्य होय !

भक्तिमार्गाचें आणि ज्ञानमार्गाचें अखेर साध्य एक असून "परमेश्वराच्या अनुभवात्मक ज्ञानानेंच अखेर मोक्ष मिळतो" हा सिद्धान्त दोन्ही मार्गांत कायम रहातो एवढेंच नव्हे; तर अध्यात्म किंवा कर्मविपाक प्रकरणांत पूर्वी जे जे दुसरे सिद्धान्त सांगितले आहेत, तेहि सर्व गीतेंतल्या भक्तिमार्गांत कायम ठेविलेले आहेत. उदाहरणार्थ, भागवतधर्मांत वासुदेवरूपी परमेश्वरापासून संकर्षणरूपी जीव उत्पन्न झाला व पुढें संकर्षणापासून प्रद्युम्न म्हणजे मन, व प्रद्युम्नापासून अनिरुद्ध म्हणजे अहंकार निघाला, अशी चतुर्व्यूहरूपी सृष्टीची उत्पत्ति कोणी प्रतिपादन करीत असून दुसरे कित्येक या चार व्यूहांपैकीं तीन, दोन किंवा एक वासुदेवच खरा व्यूह मानणारे आहेत. जीवाच्या उत्पत्तीबद्दलचीं हीं मतें खरीं नसून अध्यात्मदृष्ट्या जीव सनातन परमेश्वराचाच सनातन अंश होय, असें उपनिषदांच्या आधारें वेदान्तसूत्रांत ठरविलें आहे (वे. सू. २.३.१७; व २.२.४२—४५ पहा). म्हणून नुसत्या भक्तिमार्गांतील चतुर्व्यूहाची कल्पना सोडून देऊन जीवासंबंधानें वेदान्तसूत्रकारांचा वरील सिद्धान्तच भगवद्गीतेंत दिला आहे (गी. २.२४; ८.२०; १३.२२; व १५.७ पहा). सारांश, वासुदेवभक्ति व कर्मयोग हीं तत्त्वें गीतेंत जरी भागवतधर्मांतूनच घेतलेलीं आहेत, तरी अध्यात्मज्ञानाला सोडून क्षेत्रज्ञरूपी जीव आणि परमेश्वर यांच्या स्वरूपाबद्दलच्या कोणत्याहि आंधळ्या व अडाणी कल्पनांस गीतेंत थारा दिलेला नाहीं असें यावरून स्पष्ट होतें. परंतु भक्ति व अध्यात्म, किंवा श्रद्धा व ज्ञान, यांचा पुरा मेळ राखण्याबद्दल गीतेचा जरी एवढा कटाक्ष आहे, तरी अध्यात्मशास्त्राचे सिद्धान्त भक्तिमार्गांत घेतांना त्यांत थोडाबहुत शब्दभेद करावा लागतो, व गीतेंत

केलाहि आहे हें विसरतां कामा नये. ज्ञानमार्गांतील व भक्तिमार्गांतील या शब्द-भेदामुळें गीतेंत एकदां भक्तिदृष्टया व एकदां ज्ञानदृष्टया सांगितलेल्या सिद्धान्तांत परस्परविरोध असून तेवढ्यापुरती गीता असंबद्ध आहे असा कित्येकांचा गैरसमज झालेला दिसतो. परंतु हे विरोध वस्तुतः खरे नसून अध्यात्म व भक्ति यांची आमच्या शास्त्रकारांनीं जी एकवाक्यता केली आहे ती लक्षांत न भरल्यामुळें या शंका निघत असतात, असें आमचें मत आहे. म्हणून याबद्दल येथें थोडा खुलासा करणें अवश्य आहे. पिंडीं आणि ब्रह्मांडीं एकच आत्मा नामरूपानें आच्छादित झाला आहे असा अध्यात्मशास्त्राचा सिद्धान्त असल्यामुळें "जो आत्मा माझ्यांत तोच सर्व भूतांत"—"सर्वभूतस्थमात्मानं सर्वभूतानि चात्मनि (गी. ६.२९), किंवा "हें सर्व आत्माच आहे"—"इदं सर्वमात्मैव" असें अध्यात्मशास्त्रदृष्टया आपण म्हणत असतों; आणि याला अनुसरूनच "तुका म्हणे जें जें भेटे। तें तें वाटे मी ऐसें॥" (गा. ४४४४. ४) असें तुकारामबुवांनीं वर्णन केलें आहे. पण अव्यक्त परमात्म्यालाच भक्तिमार्गांत व्यक्त परमेश्वराचें स्वरूप प्राप्त होतें. म्हणून वरील सिद्धान्ताऐवजीं आता 'यो मां पश्यति सर्वत्र सर्वं च मयि पश्यति"—मी (भगवान्) सर्व भूतांत व सर्व भूतें माझ्या ठायीं आहेत (६.२९), किंवा "वासुदेवः सर्वमिति"—जें काय आहे तें सर्व वासुदेवमय आहे (७.१९), अगर "सर्वभूतान्यशेषेण द्रक्ष्यस्यात्मन्यथो मयि"—ज्ञान झाल्यावर सर्व भूतें तूं माझ्या ठायीं व आपल्या ठायींहि पहाशील (गी.४.३५), अशीं गीतेंत वर्णनें आहेत; आणि याच कारणास्तव भागवतपुराणांतहि—

सर्वभूतेषु यः पश्येद्भगवद्भावमात्मनः।
भूतानि भगवत्यात्मन्येष भागवतोत्तमः॥

"मी निराळा, भगवान् निराळे व लोक निराळे अशी भेदबुद्धि मनांत न ठेवितां मी व भगवान् एकच ही भावना जो सर्व भूतांत ठेवितो आणि सर्व भूतें भगवंतांत व आपल्यांतहि आहेत असें समजतो, तो भागवतांत श्रेष्ठ होय"—असें भगवद्भक्ताचें लक्षण दिलें आहे (भाग. ११.२.४५ व ३.२४.४६). तथापि वास्तविक पाहिलें तर अध्यात्मशास्त्रांतील 'अव्यक्त परमात्मा' या शब्दांऐवजीं 'व्यक्त परमेश्वर' हे शब्द योजिले गेले एवढाच काय तो आतां फरक झाला आहे, असें आढळून येईल. अध्यात्मशास्त्रांतील परमात्मा अव्यक्त असल्यामुळें सर्व जग आत्ममय आहे हें अध्यात्मशास्त्रांत युक्तिवादानें सिद्ध केलें आहे. परंतु भक्तिमार्ग प्रत्यक्षावगम्य असल्यामुळें परमेश्वराच्या अनेक व्यक्त विभूतींचें वर्णन करून प्रत्यक्ष विश्वरूपदर्शनानें सर्व जग परमेश्वरमय (आत्ममय) आहे असा आतां अर्जुनास दिव्य दृष्टि देऊन साक्षात् प्रत्यय दाखविला आहे (गी. अ. १० व ११) अध्यात्मशास्त्रांत कर्माचा

क्षय ज्ञानानें होतो म्हणून सांगितलें. पण सगुण परमेश्वराखेरीज जगांत दुसरें कांहीं नसून ज्ञान, कर्म, ज्ञाता, कर्ता, आणि करविता व फलदाताहि तोच आहे, असें भक्तिमार्गाचें तत्त्व असल्यामुळें, संचित, प्रारब्ध, क्रियमाण इत्यादि कर्मभेदांच्या भानगडींत न पडतां कर्म करण्यास बुद्धि देणारा, कर्माचें फल देणारा किंवा कर्मक्षय करणारा एकटा परमेश्वरच आहे, असें आतां प्रतिपादन करण्यांत येतें, उदाहरणार्थ, तुकोबा देवाला एकान्तीं निर्भीडपणें पण प्रेमानें—

ऐक पांडुरंगा एक मात। कांहीं बोलणें आहे एकान्त।
आम्हां जरी तारील संचित। तरी उचित काय तुझें॥

असें विचारून (गा.४९९), तोच अर्थ अन्य शब्दांनी दुसरे ठिकाणीं (गा.१०२३) असा सांगतात कीं—

प्रारब्ध क्रियमाण। भक्तां संचित नाहीं जाण।
अवघा देवचि जाला पाहीं। भरोनियां अंतर्बाहीं॥

आणि भगवद्गीतेंतहि "ईश्वरः सर्वभुतानां हृद्देशेऽर्जुन तिष्ठति" (१८.६१)—ईश्वरच सर्व लोकांच्या हृदयांत वास करून त्यांच्याकडून यंत्राप्रमाणें सर्व कर्मे करवितो असें भगवंतांनीं वर्णन केलें आहे. कर्मविपाकप्रक्रियेंत ज्ञानप्राप्ति करून घेण्यास आत्म्यास पूर्ण स्वातंत्र्य आहे असें सिद्ध केलें आहे. पण त्याऐवजीं आतां बुद्धि सुद्धां परमेश्वरच देतो—"तस्य तस्याचलां श्रद्धां तामेव विदधाम्यहम्" (गी.७ २१), किंवा "ददामि बुद्धियोगं तं येन मामुपयांति ते" (गी.१०.१०)—अशीं वर्णनें येतात. तसेंच जगामधील सर्व कर्महि परमेश्वराच्या सत्तेनें चाललें असल्यामुळें वारा त्याच्याच भीतीनें वहातो व सूर्यचंद्र त्याच्याच शक्तीनें चालतात (कठ.६.३.बृ.३.८.९), किंबहुना त्याच्या इच्छेखेरीज झाडाचें पान देखील हलत नाहीं, असें भक्तिमार्गांत म्हणत असतात; व त्यामुळें मनुष्य हा निमित्ताला पुढें केला असून (गी.११.३३) त्याचे सर्व व्यवहार परमेश्वर त्याच्या हृदयांत राहून यंत्राप्रमाणें त्याच्याकडून करवीत असतो, अशीं वर्णनें भक्तिमार्गांत येत असतात. तुकारामबुवा म्हणतात (गा.२३१०.४)—

निमित्ताचा धनी केला असे प्राणी। माझें माझें म्हणोनी व्यर्थ गेला॥

जगाचे व्यवहार व सुस्थिति कायम रहाण्यास कर्म सर्वांनींच केलें पाहिजे; पण अज्ञानी लोक हें कर्म 'माझें' म्हणून ज्याप्रमाणें करीत असतात तसें न करितां ज्ञानी पुरुषानें ब्रह्मार्पणबुद्धीनें आमरण सर्व कर्में करावीं, असें जें ईशावास्योपनिषदांतील तत्त्व तेंच वरील उपदेशाचें सार होय; आणि हाच अर्थ—

यत्करोषि यदश्नासि यज्जुहोषि ददासि यत्।
यत्तपस्यासि कौन्तेय तत्कुरुष्व मदर्पणम्॥

"जें जें करशील, खाशील, हवन करशील, देशील किंवा तप करशील, तें तें सर्व मला अर्पण कर"(गी.९.२७),—म्हणजे तुला कर्माचें बंधन लागणार नाहीं, या श्लोकांत भगवंतांनीं अर्जुनास उपदेशिला आहे. भगवद्गीतेंतला हाच श्लोक शिवगीतेंत (१४.४५) घेतलेला असून, शिवाय

कायेन वाचा मनसेंद्रियैर्वा बुद्धयात्मना वाऽनुसृतस्वभावात्।
करोति यद्यत्सकलं परस्मै नारायणायेति समर्पयेत्तत्॥

"काया, वाचा, मन, ईंद्रियें, बुद्धि अगर आत्मा यांच्या प्रवृत्तीनें किंवा स्वभावानुसार जें कांहीं आपण करितों तें सर्व परात्पर नारायणाला समर्पण करावें,"—या भागवतांतील श्लोकांतहि तोच अर्थ वर्णिला आहे (भाग.११.२.३६).सारांश. अध्यात्मशास्त्रांत ज्याला ज्ञानकर्मसमुच्चयपक्ष, फलाशात्याग किंवा ब्रह्मार्पणपूर्वक कर्म असें म्हणतात (गी.४.२४,५.१०;१२.१२) त्यालाच आतां 'कृष्णार्पणपूर्वक कर्म' हें नवें नांव प्राप्त होतें. भक्तिमार्गांतील लोक भोजनाचे वेळीं घांस घेतांना देखील 'गोविंद' 'गोविंद' असें जें म्हणतात त्यांतील बीज कृष्णार्पणबुद्धिच होय. आपले सर्व व्यवहार लोकोपयोगाकरितां निष्काम बुद्धीनें चालू आहेत असें ज्ञानी जनकानें म्हटलें असून भगवद्भक्त आपल्या खाण्यापिण्याचेहि व्यवहार कृष्णार्पणबुद्धीनेंच करीत असतात. उद्यापनें, ब्राह्मणभोजनें किंवा इतर इष्टापूर्त कर्मे केल्यावर अखेरीस "इदं कृष्णार्पणमस्तु" किंवा "हरिर्दाता हरिर्भोक्ता" असें म्हणून उदक सोडण्याचा जो प्रघात आहे त्याचें मूलहि भगवद्गीतेंतील वरील श्लोकांत आहे. कानांतील काप नाहींसे होऊन भोकें शिल्लक रहावीं त्याप्रमाणें सध्यां व्यवहारांत या संकल्पाची स्थिति झाली असून त्यांतलि खरें मर्म न समजतां उपाध्याय हे संकल्प पोपटाप्रमाणें सांगतो आणि यजमान बहिऱ्याप्रमाणें उदक सोडण्याची कवाईत करतो हें खरें; पण मूळांत पाहूं गेलें असता कर्मफलाशा सोडून कर्मे करण्याचा हा प्रकार आहे व याची थट्टा केल्यानें शास्त्रास वैगुण्य न येतां हसणाराचें अज्ञान मात्र व्यक्त होतें. सर्व आयुष्यांतील कर्मे—किंबहुना जिवंत रहाण्याचें कर्में सुद्धांयाप्रमाणें कृष्णार्पणबुद्धीनें अथवा फलाशा सोडून केल्यावर पापवासना रहाणार कोठें आणि कुकर्म तरी घडणार कसें ? किंवा लोकोपयोगार्थ कर्म कर, लोकोपयोगार्थ जीव खर्च कर, असा निराळा उपदेश तरी कशाला पाहिजे ! मी आणि लोक या दोहोंचाहि परमेश्वरांत आणि परमेश्वराचा या दोहोंत समावेश झाला असल्यामुळें स्वार्थ आणि परार्थ हे दोन्ही कृष्णार्पणरूपी परमार्थांत बुडून जाऊन "जगाच्या कल्याणा संतांच्या विभूति । देह कष्टविती उपकारें" हा तुकोबाचा अभंगच मग सर्वत्र लागूं पडतो. कृष्णार्पणबुद्धीनें सर्व कर्में करणाऱ्या पुरुषाचा स्वतःचा योगक्षेम अडून रहात नाहीं, हें युक्तिवादानें गेल्या प्रकरणांत

सिद्ध केलें आहे; व त्याच अर्थी आतां भक्तिमार्गात "तेषां नित्याभियुक्तानां योगक्षेमं वहाम्यहम्" (गी. ९. २२) असें भगवंतांनीं गीतेंत आश्वासन दिलें आहे. श्रेष्ठ-पायरीला पोंचलेल्या ज्ञानी पुरुषानें सामान्य जनांचा बुद्धिभेद न करितां त्यांना जसें सन्मार्गाला लाविलें पाहिजे (गी ३. २६) त्याचप्रमाणें परमश्रेष्ठ भक्तानेंहि खालच्या प्रतीच्या भक्तांची श्रद्धा विस्कळूं न देतां त्यांच्या त्यांच्या अधिकाराप्रमाणें त्यांस चढत्या पायरीस लावावें हें निराळें सांगण्याचें कारण नाहीं. सारांश, अध्यात्म-शास्त्र किंवा कर्मविपाक यांत जे जे सिद्धान्त केले आहेत ते सर्व अशा रीतीनें थोड्या शब्दभेदानें भक्तिमार्गातहि कायम ठेविलेले असून ज्ञान व भक्ति यांचा मेळ घालण्याची ही पद्धत आमच्याकडे फार प्राचीन कालापासून प्रवृत्त झालेली आहे, असें यावरून दिसून येईल.

परंतु शब्दभेदानें अर्थाचा अनर्थ होत असेल तर वर सांगितल्याप्रमाणें शब्दभेद करीत नाहींत. कारण, कांहीं झालें तरी अर्थ प्रधान आहे. उदाहरणार्थ, ज्ञानप्राप्तीसाठीं ज्याचा त्यानें प्रयत्न करून आपला उद्धार केला पाहिजे असा जो कर्मविपाकप्रक्रियेंतील सिद्धान्त त्यांत भाषाभेद करून हें कामहि परमेश्वर करितो असें म्हटलें, तर मूढ लोक आळशी होतील. यासाठीं "आत्मैव ह्यात्मनो बंधुरात्मैव रिपुरात्मनः"—आपणच आपले शत्रु व आपणच आपले मित्र (गी. ६. ५)—हें तत्त्व भक्तिमार्गातहि प्रायः जसेंच्या तसेंच म्हणजे शब्दभेद न करितां सांगण्यात येतें. "येथें कोणाचें काय बा गेलें । ज्याचें त्यानें अनहित केलें" (गा. ४४४८), हा तुकोबांचा अभंग मागें दिलाच आहे. परंतु यापेक्षांहि ज्यास्त फोड करून—

नाहीं देवापाशीं मोक्षाचें गाठोळें । आणूनि निराळें द्यावें हातीं ।
इंद्रियांचा जय साधूनियां मन । निर्विषय कारण असे तेथें ॥

असें तुकारामबुवांनी वर्णन केलें आहे (गा. ४२९७). "मन एव मनुष्याणां कारणं बंधमोक्षयोः" हा एतत्तुल्य उपनिषदांतील मंत्र मागें दहाव्या प्रकरणांत दिलेलाच आहे. परमेश्वर जगांतील सर्व घडामोडींचा कर्ता व करविता आहे हें खरें; तथापि त्याच्याकडे निर्दयपणाचा व पक्षपातीपणाचा दोष येऊं नये म्हणून तो ज्याच्या त्याच्या कर्माप्रमाणें ज्याला त्याला फल देतो, असा जो कर्मविपाकप्रक्रियेंतील सिद्धान्त तोहि याच कारणास्तव शब्दभेद न करितां भक्तिमार्गात घेत असतात. तसेंच उपासनेसाठीं ईश्वर व्यक्त मानिला तरी जें कांहीं व्यक्त तें सर्व माया आणि खरा परमेश्वर त्याच्या पलीकडे हें अध्यात्मशास्त्रांतील तत्त्वहि आमच्याकडील भक्तिमार्गात कधीं सोडीत नाहींत; व त्यामुळें गीतेंत वेदान्तसूत्रांतील जीवाचें स्वरूपच कायम ठेविलें आहे, हें पूर्वी सांगितलेंच आहे. मनुष्याच्या मनाचा प्रत्यक्षाकडे किंवा व्यक्ताकडे जो साहजिक ओढा त्याची आणि तत्त्वज्ञा-

नाच्या गहन सिद्धान्तांची एकवाक्यता करण्याची वैदिक धर्माची ही शैली इतर कोणत्याहि देशांतील लोकांच्या भक्तिमार्गांत आढळून येत नाहीं. हे लोक एकदां परमेश्वराच्या एखाद्या सगुण विभूतीला चिकटून व्यक्तांत आले म्हणजे त्यांतच गुरफटून जातात, व त्याखेरीज त्यांस दुसरें कांहींच दिसेनासें होऊन आपआपल्या सगुण प्रतीकाबद्दल वृथा अभिमान त्यांच्या हृदयांत उत्पन्न होतो; आणि असें झालें म्हणजे मग तत्त्वज्ञान निराळें व श्रद्धेचा भक्तिमार्ग निराळा असा खोटाच भेद ते करूं लागतात. पण तत्त्वज्ञानाचा उदय आमच्या देशांत प्राचीन काळींच झाला असल्यामुळें गीताधर्मांत श्रद्धा आणि ज्ञान यांचा विरोध न येतां वैदिक ज्ञानमार्ग श्रद्धापूत तर वैदिक भक्तिमार्ग ज्ञानपूत झालेला आहे; व त्यामुळें मनुष्य कोणत्याहि मार्गानें गेला तरी अखेर त्याला एकच सद्गति प्राप्त होत्ये. अव्यक्त ज्ञान व व्यक्त भक्ति यांच्या मेळाचें हें महत्त्व केवळ व्यक्त ख्रिस्तास चिकटून असणाऱ्या धर्मांतील पंडितांच्या लक्षांत न भरतां त्यांच्या एकदेशीय व तत्त्वज्ञानदृष्ट्या कोत्या दृष्टीनें गीताधर्मांत त्यांस विरोध भासूं लागल्यास त्यांत कांही नवल नाहीं. परंतु मौज अशी आहे कीं, वैदिक धर्माचा हा गुण न घेतां त्यालाच आमच्यापैकीं कित्येक अनुकरणप्रिय लोक अलीकडे नांवें ठेवण्यास प्रवृत्त झालेले दिसतात! "अथवाऽभिनिविष्टबुद्धिषु। व्रजति व्यर्थकतां सुभाषितम्!"—खोट्या समजुतीनें एकदां मन ग्रासलें म्हणजे त्या मनुष्याला चांगले बोलहि पटेनासे होतात, असें जें माघकाव्यांत (१६.४३) म्हटलें आहे, त्याचें हें एक उत्कृष्ट उदाहरण होय.

स्मार्तमार्गांत चतुर्थाश्रमाचें जें महत्त्व आहे ते भक्तिमार्गांत किंवा भागवत-धर्मांत रहात नाहीं. वर्णाश्रमधर्माचें वर्णन भागवतधर्मानेंहि केलेलें असतें; पण त्या धर्माचा मुख्य कटाक्ष भक्तीवरच असल्यामुळें ज्याची भक्ति उत्कट तो सर्वांत श्रेष्ठ, मग तो गृहस्थ असो, वा वानप्रस्थ अगर बैरागी असो, त्याबद्दल भागवतधर्मांत कांहीं विधिनिषेध मानीत नाहींत (भाग. ११,१८.१३,१४ पहा). संन्यासाश्रम हा स्मार्तधर्माचा अवश्यक भाग आहे, भागवतधर्माचा नव्हे. तथापि, भागवतधर्मी-यांनीं कधींहि विरक्त होऊं नये असा नियम नसून गीतेंतच संन्यास व कर्मयोग हे दोन्ही मोक्षदृष्ट्या सारख्याच योग्यतेचे आहेत असें म्हटलें आहे. चतुर्थाश्रम न घेतला तरी सांसारिक कर्में सोडून बैरागी झालेले पुरुष भक्तिमार्गांतहि निघणें अशक्य नाहीं; किंबहुना पूर्वीपासूनच थोडेथोडे असल्याचेंहि आढळून येतें. तथापि तेव्हां त्यांचें वर्चस्व नसून भगवद्गीतेंत कर्मत्यागापेक्षां कर्मयोगालाच अधिक महत्त्व दिलेलें आहे हें अकराव्या प्रकरणांत आम्हीं स्पष्ट करून दाखविलें आहे. कर्मयोगाचें हें महत्त्व कालान्तरानें लुप्त होऊन भगवद्भक्त म्हणजे सांसारिक कर्मांकडे दुर्लक्ष करून वैराग्यानें केवळ भक्तींतच गढून गेलेला पुरुष अशी अलीकडे भागवत-

धर्मीय लोकांची सुद्धां सामान्य समजूत झालेली आहे. म्हणून या बाबतींत गीतेचा मुख्य सिद्धान्त व खरा उपदेश काय आहे याचा भक्तिदृष्ट्या येथें पुनः थोडासा खुलासा करणें जरूर आहे. भक्तिमार्गांतील किंवा भागवतमार्गांतील ब्रह्म म्हटलें म्हणजे खुद्द सगुण भगवानच होय. हे भगवान् स्वतःच जर जगाची घडामोड चालवितात आणि साधूंच्या रक्षणार्थ व दुष्टांच्या निग्रहार्थ वेळोवेळीं अवतार घेऊन जगाचें धारणपोषण करितात, तर भगवद्भक्तांनींहि लोकसंग्रहार्थ तोच कित्ता गिरविला पाहिजे, हें निराळें सांगावयास नको. हनुमान् हे रामचंद्राचे महाभक्त होते; पण रावणादिक दुष्टांचें आपल्या पराक्रमानें शासन करण्याचें काम त्यांनीं सोडिलें नव्हतें. भीष्मांची गणनाहि महाभगवद्भक्तांत करितात. पण ते स्वतः जरी आमरण ब्रह्मचारी होते तरी स्वधर्माप्रमाणें स्वकीयांचें व राज्याचें संरक्षण करण्याचें काम मेरपर्यंत त्यांनीं चालविलें होतें. भक्तीनें परमेश्वराचें ज्ञान झाल्यानंतर भक्ताला स्वतःच्या हितासाठीं म्हणून कांहीं प्राप्त करून घेण्याचें शिल्लक रहात नाहीं हें खरें; पण प्रेममूलक भक्तिमार्गानें दया, कारुण्य, कर्तव्यप्रीति, इत्यादि उदात्त मनोवृत्ति मारिल्या न जातां उलट अत्यंत शुद्ध होतात; आणि मग कर्म करावें कां करूं नये या तार्किक उठाठेवींत न पडतां—

ज्यासि अपंगिता नाहीं । त्यासी धरी जो हृदयीं ।
दया करणें जे पुत्रासी । तेचि दासा आणि दासी ॥

(गा. ९६०) अशा प्रकारच्या अभेदबुद्धीनें मागें अकराव्या प्रकरणांत वर्णिल्याप्रमाणें "जगाच्या कल्याणा संतांच्या विभूति । देह कष्टवीती उपकारें" (गा. ९२९.३), अशी साहजिकरीत्याच भगवद्भक्तांची वृत्ति लोकसंग्रहपर बनून जात्ये. परमेश्वरच सृष्टि निर्माण करून त्यांतील सर्व व्यवहार करितो असें म्हटलें म्हणजे त्याच सृष्टीचे व्यवहार सुरळीत चालण्यास चातुर्वर्ण्यादि ज्या व्यवस्था आहेत त्या त्याच्याच इच्छेनें निर्माण झाल्या आहेत असें उघड होतें; आणि गीतेंतहि "चातुर्वर्ण्यं मया सृष्टं गुणकर्मविभागशः" (गी. ४.१३) असें भगवंतांनीं स्पष्ट म्हटलें आहे. अर्थात् ज्यानें त्यानें आपल्या अधिकाराप्रमाणें समाजाचीं हीं कामें करीत राहून लोकसंग्रह करावा ही परमेश्वराचीच इच्छा आहे; आणि सृष्टीचे जे व्यवहार परमेश्वराच्या इच्छेनें चालत आहेत त्यांतील एखादा विशिष्ट भाग मनुष्याला निमित्त करून त्याच्या हातून करविण्यासाठींच परमेश्वर त्याला जन्मास घालीत असतो, व परमेश्वरानें त्यासाठीं योजिलेलें हें काम मनुष्य जर न करील तर परमेश्वराचीच अवज्ञा केल्याचें पाप त्याला लागेल, असेंहि पुढें ओघानेंच प्राप्त होतें. हीं कर्में माझीं आहेत किंवा मी तीं आपल्या स्वार्थासाठीं करितों अशी अहंकारबुद्धि जर मनांत असेल तर या कर्मांचें बरेंवाईट फल तुम्हांस भोगावें लागेल. पण परमेश्वराच्या

मनांत ज्या गोष्टी करावयाच्या आहेत त्याच मला निमित्त करून तो करवीत आहे (गी. ११. ३३), अशी भावना ठेवून परमेश्वरार्पणपूर्वक केवळ स्वधर्म म्हणूनहीं कर्में जर तुम्ही केलीं, तर त्यांत कांहीं गैरवाजवी अगर अयोग्य नसून उलट अशा प्रकारचें स्वधर्माचरण ही सर्व सर्वभूतान्तर्गत परमेश्वराची एक प्रकारची सात्त्विक भक्तिच होत्ये, असें गीतेचें सांगणें आहे. "सर्व प्राणिमात्रांच्या हृदयांत राहून परमेश्वरच त्यांना यंत्राप्रमाणें नाचवितो; म्हणून मी अमुक कर्म सोडितों किंवा करितों या दोन्ही भावना खोट्या होत; फलाशा सोडून सर्व कर्में कृष्णार्पणबुद्धीनें चालू ठेव; हीं कर्में मी करणार नाहीं असा तूं निग्रह केलास तरीहि प्रकृतिधर्माप्रमाणें तुला तीं करावीं लागतील; यास्तव सर्व स्वार्थाचा परमेश्वराचे ठायीं लय करून परमार्थबुद्धीनें व वैराग्यानें स्वधर्माप्रमाणें प्राप्त झालेले व्यवहार लोकसंग्रहार्थ तुला केले पाहिजेत; मी तेंच करीत आहें; माझें उदाहरण पहा आणि त्याप्रमाणें वाग;"—असा आपल्या सर्व उपदेशाचा इत्यर्थ भगवंतांनीं गीतेच्या शेवटच्या अध्यायांत उपसंहाररूपानें पुनः सांगितला आहे. ज्ञानाचा आणि निष्काम कर्माचा जसा विरोध नाहीं तद्वतच भक्ति आणि कृष्णार्पणबुद्धीनें केलेलीं कर्में यांच्यामध्येंहि विरोध उत्पन्न होत नाहीं. महाराष्ट्रांतील भगवद्भक्तशिरोमणि तुकारामबुवा यांनींहि भक्तीमुळें "अणोरणीयान् महतो महीयान्" (कठ. २. २०; गी. ८. ९)—परमाणूपेक्षां धाकटा व मोठ्यापेक्षां मोठा—या परमेश्वरस्वरूपाशीं झालेलें आपलें तादात्म्य वर्णन करून—

अणुरणीयां थोकडा । तुका आकाशाएवढा ।
गिळून सांडिलें कळिवर । भवभ्रमाचा आकार ॥
सांडिली त्रिपुटी । दीप उजळला घटीं ।
तुका म्हणे आतां । उरलों उपकारापुरता ॥

याप्रमाणें मी आतां परोपकारापुरता शिल्लक उरलों, असें उघड म्हटलें आहे. संन्यासमार्गीयांप्रमाणें माझें आतां कांहींच काम उरलें नाहीं, असें म्हटलें नाहीं (गा. ३५८७). तसेंच—

भिक्षापात्र अवलंबणें । जळो जिणें लाजिरवाणें ।
ऐसियासी नारायणें । उपेक्षिजे सर्वथा ॥

(गा. २५९५), किंवा—

सत्यवादी करी संसार सकळ । अलिप्त कमळ जळीं जैसें ।
घडे ज्या उपकार भूतांचि ते दया । आत्मस्थिति तया अंगीं वसे ॥

(गा, ३७८०. २, ३), या अभंगांवरून तुकारामबुवांचा या बाबतींत अभिप्राय काय आहे हें व्यक्त होतें. पण तुकारामबुवा जरी संसारी होते तरी त्यांचा कल थोडासा कर्मत्यागाकडेच होता. म्हणून उत्कटभक्ति आणि त्याबरोबरच आमरणान्त ईश्वरार्पण

र्वक निष्काम कर्म असें जें प्रवृत्तिपर भागवतधर्माचें लक्षण किंवा गीतेचा सिद्धान्त त्याचा पूर्ण खुलासा कोणास पाहिजे असल्यास तुकारामबोवांनींच शिवाजीमहाराजांस ज्या "सद्गुरूस शरण" जाण्यास सांगितलें त्या श्रीसमर्थ रामदासस्वामींच्या दासबोध ग्रंथाकडेच त्यानें वळलें पाहिजे. भक्तीनें किंवा ज्ञानानें परमेश्वराचें शुद्ध स्वरूप ओळखून कृतकृत्य झालेले सिद्धपुरुष "शहाणे करून सोडावे । बहुत जन" (दास. १९.१०.१४) यासाठीं निःस्पृहपणानें आपला व्याप यथाधिकार कसा सुरू ठेवितात तें पाहून सामान्य लोकांनीं आपआपले व्यवहार करण्यास शिकावें, "केल्याविण कांहींच (होत) नाहीं," (दास.१९.१०.२५;१२.९.६;१८.७.३) असें अनेकवार सांगून शेवटच्या दशकांत—

सामर्थ्य आहे चळवळेचें । जो जो करील तयाचें ।
परंतु येथें भगवंताचें । अधिष्ठान पाहिजे ॥

याप्रमाणें कर्माच्या सामर्थ्याची भक्तीच्या तारकत्वाशीं समर्थांनीं पूर्ण जोड घालून दिली आहे (दास २०.४.२६). गीतेंत "मामनुस्मर युद्ध्य च" (गी.८.७),—माझें नित्य स्मरण कर व युद्ध कर—असा जो अर्जुनास आठव्या अध्यायांत उपदेश केला आहे त्यांतील, किंवा कर्मयोग्यांमध्येंहि भक्तिमान् श्रेष्ठ (गी.६.४७), असें सहाव्या अध्यायाच्या अखेरीस जें म्हटलें आहे त्यांतील, तात्पर्य हेंच असून शेवटीं अठराव्या अध्यायांतहि—

यतः प्रवृत्तिर्भूतानां येन सर्वमिदं ततम् ।
स्वकर्मणा तमभ्यर्च्य सिद्धिं विंदति मानवः ॥

"ज्यानें हें सर्व जग निर्माण केलें त्याची आपल्या स्वधर्मानुरूप निष्काम कर्माचरणानें (केवळ वाचेनें किंवा पुष्पांनीं नव्हे) पूजा करून मनुष्य सिद्धि पावतो" (गी. १८.४६) असें म्हटलें आहे. किंबहुना स्वधर्मानुरूप निष्काम कर्म करण्यानें सर्वभूतान्तर्गत विराटस्वरूपी परमेश्वराची एक प्रकारची भक्ति, पूजा किंवा उपासनाच होत्ये, हा या श्लोकाचा व गीतेचाहि भावार्थ आहे. "आपल्या धर्मानुरूप कर्मांनीं त्याची म्हणजे परमेश्वराची पूजा कर" असें म्हटल्यानें, "श्रवणं कीर्तनं विष्णोः" इत्यादि इतर नवविधा भक्ति गीतेस मान्य नाहीं असें समजावयाचें नाहीं. तर कर्में गौण म्हणून सोडून देऊन या नवविधा भक्तींतच केवळ गढून जाणें युक्त नसून आपणांस शास्त्रतः प्राप्त झालेलीं कर्में केलींच पाहिजेत; पण तीं "स्वतःचीं म्हणुन न करितां परमेश्वराला स्मरून त्यानें निर्मिलेल्या जगाच्या संग्रहार्थ त्याचींच हीं कर्में होत या निर्मम बुद्धीनें करावीं, म्हणजे कर्मलोप न होतां उलट या कर्मांनींच परमेश्वराची सेवा, भक्ति किंवा उपासना घडून त्याचें पापपुण्य आपणांस न लागतां अखेर पूर्ण सद्गतिहि मिळत्ये," असें गीतेचें सांगणें आहे. गीतेच्या या सिद्धान्ताकडे

दुर्लक्ष करून गीतेवरील भक्तिपर टीकाकार गीतेंत भक्तिच प्रधान मानून कर्म गौण मानिलें आहे, असा गीतार्थ आपल्या ग्रंथांतून प्रतिपादन करीत असतात. पण संन्यासमार्गीय टीकाकारांप्रमाणें भक्तिपर टीकाकारांचा हा तात्पर्यार्थहि एकदेशीय होय. गीतेंतील भक्तिमार्ग कर्मप्रधान असून केवळ पुष्पांनीं किंवा वाचेनेंच नव्हे तर स्वधर्मोक्त निष्काम कर्मांनींहि परमेश्वराचें पूजन होतें, व असें पूजन प्रत्येकानें अवश्य केलें पाहिजे, हें त्यांतील मुख्य तत्त्व आहे. आणि कर्ममय भक्तीचें हें तत्त्व गीतेप्रमाणें ज्या अर्थी दुसरे कोठेंच प्रतिपादिलें नाहीं त्या अर्थी हेंच गीतेंतील भक्तिमार्गाचें विशेष लक्षण म्हटलें पाहिजे.

ज्ञानमार्ग आणि भक्तिमार्ग यांची कर्मयोगदृष्ट्या अशा प्रकारें सर्वतोपरी एकवाक्यता झाली, तरी ज्ञानमार्गापेक्षां भक्तिमार्गांत जो एक महत्त्वाचा विशेष आहे तो शेवटीं स्पष्टपणें सांगितला पाहिजे. ज्ञानमार्ग सर्व बुद्धिगम्यच असल्यामुळें अल्पबुद्धीच्या सामान्य जनांस तो क्लेशमय होतो, आणि भक्तिमार्ग श्रद्धामूलक, प्रेमगम्य व प्रत्यक्ष असल्यामुळें त्याचें आचरण करणें सर्वांस सुलभ होतें, हें पूर्वीच सांगितलें आहे. पण क्लेशाखेरीज ज्ञानमार्गांत दुसरीहि एक अडचण आहे. जैमिनीची मीमांसा किंवा उपनिषदें आणि वेदान्तसूत्रें पाहिलीं तर त्यांत श्रौतयज्ञयागादिकांची अगर कर्मसंन्यासपूर्वक "नेति नेति" स्वरूपी परब्रह्माचीच चर्चा भरलेली असून स्वर्गप्राप्तीस साधनीभूत होणारीं श्रौतयागादि कर्में अथवा मोक्षप्राप्त्यर्थ लागणारें उपनिषदादि वेदाध्ययन करण्याचा अधिकारहि पहिल्या तीन वर्णांच्या पुरुषास आहे असा अखेर निर्णय केलेला आहे (वे.सू.१.३.३४–३८). या तीन वर्णांतील स्त्रियांस किंवा चातुर्वर्ण्याप्रमाणें सर्व समाजाच्या हिताकरितां शेती, किंवा इतर धंदे करणाऱ्या सामान्य स्त्रीपुरुषांस मोक्ष कसा मिळावा याचा या ग्रंथांतून विचार केलेला नाहीं. बरें; वेदांचा याप्रमाणें स्त्रीशूद्रादिकांशीं अबोला असल्यामुळें त्यांस कधींहि मुक्ति मिळूं शकत नाहीं, असें म्हणावें, तर उपनिषदांतून गार्गीप्रभृतीस आणि पुराणांतून विदुरप्रभृतींस ज्ञान प्राप्त होऊन सिद्धि मिळाली अशीं वर्णनें आहेत (वे सू.३.४.३६—३९). तेव्हां पहिल्या तीन वर्णांतील पुरुषांसच मुक्ति मिळत्ये असा सिद्धान्त करितां येत नाहीं; आणि स्त्रीशूद्रांसुद्धां सर्वांस मुक्ति मिळणें शक्य आहे असें मानिलें तर त्यांना ज्ञानप्राप्ति होण्यास साधन काय हें सांगितलें पाहिजे. बादरायणाचार्य 'विशेषानुग्रहश्च' (वे.सू.३.४.३८)—परमेश्वराचा विशेष अनुग्रह—हें साधन सांगतात; आणि कर्मपर भक्तिमार्ग या रूपानें हेंच विशेषानुग्रहात्मक साधन "स्त्रिया, शूद्र, किंवा (कलियुगांतील) नामधारी ब्राह्मण यांच्या कानीं श्रुति पडत नसल्यामुळें भारतांत व अर्थातच गीतेंतहि निरूपिलें आहे," असें भागवतांत सांगितलें आहे (भाग.१.४.२५). या मार्गानें प्राप्त होणारें ज्ञान आणि उपनिषदांतील ब्रह्मज्ञान यद्यपि एक

असलें तरी स्त्री–पुरुष किंवा ब्राह्मण–क्षत्रिय वैश्य–शूद्र हा भेद आतां शिल्लक रहात नसून—

मां हि पार्थ व्यपाश्रित्य येऽपि स्युः पापयोनयः।
स्त्रियो वैश्यास्तथा शूद्रास्तेऽपि यांति परां गतिम्॥

"हे पार्था! माझा आश्रय करून स्त्रिया, वैश्य व शूद्र किंवा अंत्यजादि ज्या पापयोनि आहेत त्या देखील परम सिद्धि पावतात" असा या मार्गाचा विशेष गुण गीतेंत वर्णिला आहे (गी. ९. ३२); आणि हाच श्लोक महाभारतांत अनुगीतापर्वांत पुनः आलेला असून (मभा. अश्व. १९. ६१) वनपर्वान्तर्गत ब्राह्मणव्याधसंवादांत मांसविक्रय करणाऱ्या व्याधानें ब्राह्मणास आणि शांतिपर्वांत तुलाधारानें म्हणजे वाण्यानें जाजलि नांवाच्या ब्राह्मण तपस्व्यास स्वधर्माप्रमाणें निष्काम बुद्धीनें वागूनच मोक्ष कसा मिळतो याचें निरूपण केलें अशा कथा आहेत (मभा. वन. २०६–२१४; शां. २६०–२६३). यावरून ज्याची बुद्धि सम झाली तो श्रेष्ठ, मग धंद्यानें तो सुतार असो, वाणी असो, वा खाटिक असो; कोणत्याहि मनुष्याची योग्यता धंद्यावर किंवा जातीवर अवलंबून नसतां सर्वस्वीं त्याच्या अंतःकरणाच्या शुद्धीवर अवलंबून असत्ये, असें भगवंताचें सांगणें आहे हें उघड होतें. समाजांतील सर्व लोकांना याप्रमाणें मोक्षाचें द्वार खुलें झाल्यानें समाजांत जी एक प्रकारची विलक्षण जागृति उत्पन्न होते तिचें स्वरूप महाराष्ट्रांतील भागवतधर्माच्या इतिहासावरून सहज कळून येण्यासारखें आहे. परमेश्वरास स्त्री काय, चांडाळ काय, आणि ब्राह्मण काय सारखेच, "देव भावाचा भुकेला." प्रतीकाचा नाहीं, काळ्यागोऱ्या वर्णाचा नाहीं, आणि स्त्रीपुरुषादि किंवा ब्राह्मणचांडालादि भेदांचाहि नाहीं. तुकोबा म्हणतात (गा. २३८२. ५, ६)—

ब्राह्मण क्षत्रिय वैश्य शूद्र। चांडाळा आहे अधिकार।
बाळें नारीनर। आदिकरोनि वेश्याहि॥
तुका म्हणे अनुभवें। आम्हीं पाडियलें ठावें।
आणिकही दैवें। सुख घेती भाविकें॥

फार काय सांगावें? "मनुष्य कितीहि दुराचारी असो, निदान अंतकालीं तरी भगवंताला अनन्यभावेंकरून जर तो शरण जाईल तर परमेश्वर त्याला विसंबत नाहीं" (गी; ९. ३०; व ८. ५–८ पहा), असा गीताशास्त्राचा सिद्धान्त आहे. 'वेश्या' हा शब्द वरील अभंगांत पाहून सोंवळ्याचा डौल आणणाऱ्या कित्येक विद्वानांस कदाचित् वाईट वाटेल. पण अशा लोकांस खरें धर्मतत्त्व कळत नाहीं असेंच म्हटलें पाहिजे. हिंदुधर्मांतच नव्हे तर बौद्धधर्मांतहि हाच सिद्धान्त स्वीकारिलेला असून (मिलिंदप्रश्न. ३. ७. २) बुद्धानें आम्रपाली नांवाच्या वेश्येस व अंगुलीमाल नांवाच्या चोरास दीक्षा दिल्या अशा कथा त्यांच्या धर्मग्रंथांत आहेत; आणि ख्रिस्ता-

बरोबर वधस्तंभावर चढविलेल्या दोन चोरांपैकीं एक चोर मरणसमयीं ख्रिस्तास शरण गेल्यामुळें ख्रिस्तानें त्याला सद्गति दिली असें ख्रिस्ती धर्मपुस्तकांतहि वर्णन असून (ल्यूक.२३.४२व ४३) आपल्या धर्मावर श्रद्धा ठेवणाऱ्या वेश्या सुद्धां मुक्ति पावतात असें खुद्द ख्रिस्तानेंच एके ठिकाणीं म्हटलें आहे (माथ्यू.२१.३१;ल्यूक.७.५०). वरें, अध्यात्मशास्त्रदृष्ट्या पाहिले तरीहि हाच सिद्धान्त निष्पन्न होतो असें आम्ही पूर्वी दहाव्या प्रकरणांत दाखविलें आहे. परंतु हें धर्मतत्त्व शास्त्रतः जरी निर्विवाद आहे तरी ज्याचा सारा जन्म दुराचरणात गेला त्याला केवळ अंतकालींच भगवंताला अनन्यभावानें शरण जाण्याची बुद्धि होणें संभवनीय नाहीं; आणि मग अंतकालच्या यातनेंत केवळ यांत्रिकरीत्या 'रा' म्हणून पुढें 'म' म्हटल्यानें एकदां तोंड उघडण्याचे श्रम होऊन पुनः तें कायमचें मिटणें यापलीकडे जास्त काहीच निष्पन्न होत नाही. यासाटीं केवळ मरणसमयींच नव्हे तर सर्व आयुष्यांत नेहमींच माझें स्मरण मनामध्यें कायम ठेवून स्वधर्माप्रमाणें आपले सर्व व्यवहार परमेश्वरार्पणबुद्धीनें करीत जा, मग तूं जातीचा कोणी असलास तरी कर्मे करूनहि मुक्तच आहेस, असें भगवंतांचें सर्वांग निश्चयपूर्वक सांगणें आहे (गी.९.२६–२८ व ३०—३४ पहा).

याप्रमाणें वर्णाचा,आश्रमाचा,ज्ञातीचा किंवा स्त्रीपुरुषादिकांचाहि भेद न ठेवितां उपनिषदांतील ब्रह्मात्मैक्यज्ञान, व्यवहारलोप न करितां, आबालवृद्धांस सुलभ करून देण्याचें गीतेंतील भक्तिमार्गाचें हे सामर्थ्य व समता लक्षांत आणिली म्हणजे "सर्व धर्म सोडून तूं मला एकट्यालाच शरण ये, मी तुला सर्व पापांपासून मुक्त करीन, घाबरूं नको," असा प्रतिज्ञापूर्वक गीताशास्त्राचा जो उपसंहार गीतेच्या शेवटच्या अध्यायांत भगवंतांनीं केला आहे त्यांतील मर्म उघड होतें. व्यवहारांत पापापासून अलिप्त राहून परमेश्वरप्राप्तिरूप आत्मश्रेय संपादन करण्याचे जे प्रत्यक्ष मार्ग किंवा उपाय ते धर्म, अशा व्यापक अर्थी धर्म शब्दाचा या ठिकाणीं उपयोग केलेला आहे. अनुगीतेंत गुरुशिष्यसंवादांत अहिंसाधर्म, सत्यधर्म, व्रतें व उपवास, ज्ञान, यज्ञयाग, दान, कर्म, संन्यास इत्यादि अनेक प्रकारचे उपाय अनेक लोक प्रतिपादन करितात त्यापैकीं खरा कोणता तो आम्हांस सांगा, असा ऋषींनीं ब्रह्मदेवास प्रश्न केला आहे (अश्व.४९); आणि शांतिपर्वांतहि (शां. ३५४) गार्हस्थ्यधर्म, वानप्रस्थधर्म, राजधर्म, मातृपितृसेवाधर्म, क्षत्रियास रणांगणीं मरण, ब्राह्मणास स्वाध्याय, इत्यादि अनेक धर्म किंवा स्वर्गप्राप्तीचीं द्वारें शास्त्रांत सांगितलीं असल्यामुळें त्यांतला ग्राह्य धर्म कोणता असा प्रश्न उंच्छवृत्त्युपाख्यानांत आला आहे. हे भिन्न भिन्न धर्ममार्ग किंवा धर्म दिसण्यांत परस्परविरुद्ध आहेत असें वाटतें; पण सर्वाभूतीं साम्यबुद्धि हें जें अखेरचें साध्य तेंच वरील धर्मापैकीं कोण-

त्याहि एका धर्मावर प्रीति जडून श्रद्धेनें मन एकाग्र झाल्यानें प्राप्त होत असल्यामुळें या सर्व प्रत्यक्ष मार्गांची योग्यता शास्त्रकार एकसारखीच समजतात. तथापि, या अनेक मार्गांच्या अथवा प्रतीकोपासनांच्या भानगडींत पडून मन गांगरून जाण्याचा संभव असल्यामुळें चित्तशुद्धीचे अनेक धर्ममार्ग सोडून "तूं एकट्या मलाच शरण ये, मी तुला सर्व पापांपासून मुक्त करीन, भिऊं नको," असें अर्जुनासच नव्हे, तर अर्जुनाला निमित्त करून सर्वांसच भगवंताचें अखेरचें निश्चित आश्वासन आहे. तुकारामबुवाहि—

जळो तें जाणीव जळो तें शहाणीव । राहो माझा भाव विठ्ठलपायीं ।
जळो तो आचार जळो तो विचार । राहो मन स्थिर विठ्ठलपायीं ॥

(गा. ३४६४) असेंच सर्वधर्मनिरसनपूर्वक देवापाशी अखेरचें मागणें मागतात. निश्चयपूर्वक उपदेशाची किंवा प्रार्थनेची ही सीमा झाली.

श्रीमद्भगवद्गीतारूपी सुवर्णपात्रांतील 'भक्ति' हा शेवटचा गोड घांस होय. प्रेमाचा हा घांस घेतला. आतां आपोष्णी घेऊन उठायच्या तयारीस लागूं.
